

د. مصطفى لبيب عبد الغنى

كلية الآداب جامعة القاهرة

مفهوم "المعجزة" بين الدين والفلسفة عند ابن رشد

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى الفجالة

ت : ٩٠٤٦٩٦ القاهرة

إهداء

إلى أستاذنا الجليل

الدكتور يحيى هويدا

المثل الحى لإنسانية تفيف حبا

يتدوم فى الزمان الخالدين .

مقدمة منهجية

لعله يحسن بنا - بادئ ذي بدء - أن نحدّد جملة من المبادئ العامة نتّخذها قاعدة لفهم وتقدير مشكلات الفلسفة الإسلامية . ومن أهم هذه المبادئ في رأينا :

أولاً : إن الفلسفة هي تأويل عقلي للوجود - في حدود الطاقة الإنسانية - يتم التعبير عنه بلغة دقة خاصة .

ثانياً : إن الفلسفة المسلمين - على العموم - كانوا على وعي بأن الفلسفة في جوهرها هي فاعلية عقلية ومنهج في التساؤل يستهدف فض حجب الوجود وكشف استاره ^(١) . وأن هذه الفلسفة - بما هي كذلك، لا تستنفد她的 رؤية عقلية بعينها أو مجموعة من الرؤى ، وأى تفنيده ، له اعتباره ، لصورة ما من صور التفلسف لا يجب أن يتم إلا بمنهج الفلسفة ولحسابها ،

(١) يرى ابن رشد في النظر العقلى الفاحص عن الموجودات مقصد الشريعة الأسنى وجوهر العبادة الشريفة لله سبحانه وتعالى ، فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظها لديه . جعلنا الله وإياكم من استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجل الطاعات (تفسير ما بعد الطبيعة - مقالة الألف الصغرى - بتحقيق موريس بويج ، ص ١٠) .

وإظهار تهافت لحظة من لحظات تاريخ الفلسفة - عند واحد من الفلاسفة أو أكثر - لا يعني تهافت الفلسفة في حد ذاتها جملة وتفصيلاً بل لا يعود أن يكون تهافت الفلسفة فيلسوفاً أو لبعض الفلاسفة، ومن وجهاً نظر نقدية معينة بالطبع. تؤكد هذا ونحن قد نجد من بين كبار مفكري الإسلام - قديماً وحديثاً - من يخلط بين الفلسفة في حد ذاتها وبين بعض صور التعبير الفلسفى في التاريخ فيطابق بين بعض الرموز والرموز إليه. وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر هنا الفصل الذي عقده "ابن خلدون" في مقدمته عن "إبطال الفلسفة وفساد متحلها" بما يكشف عن عدم الالتزام الصريح دوماً بهذا الوعي المبدئي في تقدير الفلسفة - على الأقل على مستوى الشكل والعبارة وإن لم يكن بالضرورة على مستوى المضمون. وعلى هذا الأساس. أيضاً جاء الاضطراب الظاهري - في رأينا - الذي تكشف عنه بعض كتابات أبي حامد الغزالى وهو يعلن إفلاس العقل النظري في مجال الإلهيات على الخصوص، برغم ثقته المطلقة في قدرة العقل على الفهم خارج هذا الميدان ومع محاولاته أيضاً لتأسيس فلسفة إلهية! وإنْ كان لا يغيب عنا أنه على

حين شاعت في كثير من دوائر الفكر الإسلامي شرقاً وغرباً بعض دعوات الرفض والتحريم للعلوم العقلية. بل وللمنطق منها كذلك باعتباره شراً لأنَّه مدخل إلى الشرف، إنَّ الغزالى فقيه الشافعية الكبير يرى في المقدمة المنطقية - التي أثبتتها في صدر كتابه الأصولي "المستصفى" ، والتي حاكم فيها نموذج الاستدلال الأرسطي - أصلاً لا بد من إحكامه ومنْ لم يُحِكم هذه المقدمة فلا ثقة بعلمه أصلاً . وتلك كانت صيحة مدوية رأها ابن الصلاح كبيرة ، خاصة وهي تَرِدُ في مُفتتح كتاب فقهى معتبر، ومع أنَّ الغزالى لم يحاول - كما حاول ابن تيمية من بعد - أن يقدم بديلاً للمنطق الأرسطي الراسخ في تاريخ البحث الفلسفى .

ثالثاً : إنَّ الوعي بمناهج التفاسير وأدواته بما فيها من تحليل لغوى وضبط للاصطلاح وإتقان لصنعة الاستدلال ، والالتزام بهذا كله كان ولا يزال هو السبيل لازالة الغموض في الموقف الفلسفى وتوضيح صورته وفي إمكان تقويمه التقويم السليم .

رابعا : إن الفلسفة الإسلامية تمت صياغتها في إطار حضاري محدد وبعد استلهام متضمنات الوحي وما يقدمه على الدوام من مدد للعقل الصحيح . ولا يطرح التصور الإسلامي - في الحقيقة - مفهوما للعقل الإنساني بما هو ملحة مكتملة أولاً، أو بما هو بُنية مغلقة، ولم يتورط الفكر الإسلامي من حيث المبدأ في النظر إلى هذا العقل باعتباره مطلق العقل طالما هو محض فاعلية طابعها المرونة والتشكل المستمر وصولاً إلى الاكتمال الممكن . وهذه الفاعلية تكشف عن نفسها وتمارس تأثيرها فحسب فيما تطاله من مجالات الوجود ، تلك التي لا تتحدد سلفاً . وبعبارة أخرى ، لا يمكن اعتبار العقل الإنساني النسبي هو والعقل الإلهي المطلق متكافئين أو قائمين على متصل وجودي واحد . ولن يتحدد مصير الأدنى ، بالطبع ، إلا في ضوء علاقته بالأعلى ، والعكس هنا غير صحيح ^(١) .

(١) إن تاريخ الفلسفة الإسلامية حافل بالمحاولات الصائبة للتتبّيء إلى خطر الواقع في براثن الدجماطيقية المتحجرة أو الشك السفسطائي والتبّيء إلى ضرورة التحرر المنهجي وحسن استخدام العقل انطلاقاً من فحص قواه وتقديراته . ولعل هذه المحاولات كافية لنا عن خصوصية المنهج الإسلامي في التعرف الممكن على الوجود وبحيث يكون الإنجاز العقلي ، الحاصل في إطار مذهب بعينه ، مجرد

خطوة على طريق لا تعرف نهايته؛ وسرعان ما يتم تجاوزها سعياً إلى ما هو أكمل، وسلطان هذا العقل وفاعليته تبقى دائماً محدودة ولا تلزم بقضائها إلا الناقص المحدود، وحرّى بنا أن نتوقف عندما يذهب إليه ابن سينا مثلاً - في هذا المقام - وهو يقرّر أنه لو كان لشيء نسميه عقلاً أو حكمة على الله سبحانه وتعالى - سلطان إباحة وحظر لكان جناب القدس عرضة لعذل وعذر فكان إنشاؤه ما أنشأه وابداه ما أبدأه وتقدير ما قدره لفرض أجاب داعيه وأبغى عليه باعه للة سنته فسأله ويسأله أقام عزمه فقام . كلا: إنه لا يُسأل عما يفعل . يعلم ذلك من يعلمه ، معن رسيخ في سوء العلم رسوخاً وشرب منه رياً نعيراً وألقى إليه مقاليد الأسرار إلقاً ، وجّلّت له شبّهات الحكمة جلاء ، ثم انفقت عليه كنوز من عمره وذخائر من زمانه . (ابن سينا : رسالة القدر ، نشرة مهرن ، ص ٦) . ذلك لأنَّ إسم العقل مُشتَرَكٌ فيه ، وما كل من استعار إسم العقل رُشحَ لهذا الفضل وإنْ كان له متصدِّياً وعليه متهاوتاً وبه مُترانِياً (المصدر السابق من ٢٢)، ولننْ كان المتكلمون يلوّنون بالجدل العقلي فإنَّ ابن سينا لا يجد لهذا العقل السوقي متسعاً بل إنه يجد المجال ضيقاً والقلادة خانقة والعقد حابساً والتخلص صعباً (المصدر السابق من ٢٧) . وخلاصة رأى ابن سينا هنا تُجسَّدُ بصيغته لسؤاله: إِيُّاكَ أَنْ يَكُونَ تَكَبِّسَكَ وَتَبَرُّوكَ عَنِ الْعَامَةِ هُوَ أَنْ تَنْبَرِيَ مُنْكِرَاً كُلَّ شَيْءٍ فَذَلِكَ عَجْزٌ وَطَيْشٌ ... وَلَيْسَ الْخَرْقُ فِي تَكْذِيبِكَ مَا لَمْ يَسْتَبِنْ لَكَ بَعْدَ جَلْيَتِهِ بَنْ الْخَرْقِ فِي تَصْدِيقِكَ مَا لَمْ يَقْمِ بَيْنَ يَدِيكَ بَيْنَتِهِ ، بل عليك بالاعتصام بحبل التوقف . وإنْ عجلَ استنكار ما وعاه سمعك مالم تبَرُّهُنَ استحالته الك فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الامكان مالم ينذرك عنه قائم البرهان وأعلم أنَّ لِي الطبيعة عجائب . (ابن سينا : "الاشارات والتنبيهات" بشرح الرانى والطوسى . القاهرة سنة ١٢٥٥ هـ ، ج ٢ ص ١٤٢ ، ورسائل ابن سينا ، نشرة مهرن ص ٢٧ ، ٤٠) .

وأدرك الفلسفه المسلمين أن العقيدة الاسلامية إنما ت تعرض للعقل الانساني على مستوى الفاعلية والمنهج وتُتَبَّهُ إلى المخاطر التي تهدد مسيرته : من تقليد السلطة ^(١) أو مشايعة لها برغبة أورهبة - على مستوى الفرد أو الجماعة - ومنْ هو مفسد أو قعودٍ وتعطيل ، ولا تعرض له على مستوى النظرية المحددة الجامدة - لا في العلم ولا في الفلسفه ^(٢) - في الوقت الذي حفلت فيه ، مع ذلك ، بآشارات إلى حقائق علمية وفلسفية جاعت

(١) يعرض ابن رشد - متابعاً في ذلك أرسطو - للعوائق التي تحول دون الوقوف على الحق في المعرفة الإنسانية ويرى أن "آقواها في ذلك هو المنشأ منذ الصبا على رأى من الآراء بل هو أملأك الأشياء بصرف النظر الذكية عن معرفة حقائق الأشياء ... وليس يوجد هذا في الآراء الشرعية بل وفيما سبق للإنسان من العلوم في أول تعلمه ، كما ترى الفتياًن الذي سبق لهم في أول تعلمهم العلم المسمى عندنا "علم الكلام" ، فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نصراً آراء قد أعتقد فيها أنها صحة عرض لهم أن ينتصروها بآى نوع من الأقاويل اتفق سفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الأولى أو جدلية أو خطبية أو شعرية . وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سمعها من الأمور المعروفة بأنفسها مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى ودفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان وجعلها كلها من باب الممكن وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات" . ابن رشد : "تفسير مابعد الطبيعة" ، بتحقيق موريس بوبج ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٥٢ ، مجلد ١ ، تفسير مابعد مقالة الألف الصغرى ص ٤٢ - ٤٤) .

(٢) ومن الملاحظ أن الفكر الفلسفى الحديث - المتأثر بالحضارة الاسلامية - يَعنى =

على سبيل المثال ولتنبيه العقل وحفظه على المجاهدة . ولقد نظر أولئك المفكرين إلى "الوحى" بما هو كلمة الله يخاطب بها العقلاء بخطاب يفهمه ولا يظل على الدوام مستغلقاً على الفهم، وإن لم يكن ذلك حاصلاً على مستوى التتحقق الكامل دائمًا وأبداً فإنه يبقى قابلاً للتحقق على مستوى الامكان في التعرف الإنساني على الكون .

خامساً : إن المفكرين المسلمين - وفي طليعتهم فلاسفة - أدركوا منذ البداية أن العقيدة الإسلامية تطرح جملة من المناهج تك足اً مع مستويات الوجود ، وأنها تُزكّي "الحس" و"العقل" و"القلب" ، وتعلّى من شأن المنهج التاريخي وتسّلم

= هذا التحديد الواضح للعقلانية وبحرص عليه بقوة ، فالعقلانية تظهر باعتبارها اتجاما للعقل وليس عقيدة Dogma ، ومنهجا لتناول مشكلات الوجود وليس حلًا معيينا لها ، إذ العقل - بعبارة ابن رشد - ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . (تهاافت التهاافت بتحقيق موريس بويج ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ من ٢٢٩) ، وهذا الاتجاه يقبل على وجه العموم سيادة العقل الذي تدعمه الخبرة ويستقل عن أي افتراضات تعسفية أو أي سلطة غربية عنه . ويراجع في ذلك أيضا كتاب :

Charles J. Gorham , " The Gospel of Rationalism " , P. V-VII

بالتطور بمعنى التقدم الذي يتأسس على الرصيد المخزن عبر الزمان . ولسنا نشاعي من يستبد بهم الولع العجيب والتقوى الزانفة من يفهمون تراثنا العقلى بأسره فى ضوء التسليم الحرفي بمعاجاه فى النص المأثور عن " خير القرؤن " فذلك أمر لا يستقيم فى نظرنا مع منطق العقيدة لو تدبرنا دلالة السياق تدبرا سليما وحاولنا تناول النص بشروط الفهم الصحيح وبما يراعى التكامل والاتساق . ^(١)

(١) وفي العصر الحديث نجد المصلح العظيم الشيخ محمد عبد يجاهد في تنقية هذا التصور محاولاً أن يبعد ما اعتبره من خلامة علقت به في عهود التخلف . ورأى الإمام الحاسم هنا هو أن الإسلام قد " نبه على أن السبق الزماني ليس آية من آيات العرفان ولا مسمياً لعقل على عقول ، ولا لأنها على أذهان ، وإنما السباق واللاحق في التمييز والفطرة سيفان ، بل الملاحق له من علم الأحوال الماضية ، واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون ما لم يكن من تقدمه من أسلافه وأبائه وقد يكون من تلك الآثار التي ينفع بها أهل الجيل الحاضر ظهور العواقب السيئة لأعمال من سبقوهم ، وطفيليات الشر الذي وصل إليه بما اقترفه سلفه . " قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكثفين " (الآية ٦/١١ الأنعام) . وإن أبواب فضل الله لم تغلق بعن طالب ، ورحمته التي وسعت كل شئ لن تضيق عن دائبة . عاب أرباب الأديان في اقتفائهم أثر آبائهم ووقوفم عندما اختطته لهم سير أسلافهم ، وقولهم " .. بل تتبع ما وجدنا عليه آباءنا (الآية ٢١ / ٢١ لقمان) ، " انا وجدنا آبائنا على أمة وإنما على آثارهم مهتدين " (الآية ٤٢ / ٢٢ الزخرف) . فطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان =

وعلى مستوى المعرفة ننطلق من تقرير نسبية الحقيقة طالما أن تمام الفهم لا يُجسّدُه في كماله الأخير جهد عقل فردي أو جماعي في الزمان والمكان ، ولا يظهر في وعي المسلم - في أول الأمر وأخره - إلا مجرد ضل لمنبع النور وأثر باهت لأصل الأصول الذي هو "الحق" بطلاق لا ينفد مده ولا ينقص عطاؤه ولا تتبدد نعمته التي يحظى بها الوجود في وجوده النامي المنظور فتحفظ عليه حياته .

سادسا : إن العقيدة الإسلامية ، في جوهرها ، هي عقيدة توحيد وإيمان بالتعالى والتنزيه ، والنتيجة الحتمية التي لزّمت عن ذلك هي الاعتراف الصريح بلا معقولة مقاييس إلهي بالبشري سواء على مستوى الوجود والفاعلية أو على مستوى المعرفة والتصور .

* * *

= قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استعبد ، ورده إلى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته مع الخضوع في ذلك لله وحده ، والوقوف عند شريعته ، ولاحد للعمل في منطقة حدودها ولا نهاية للنظر يمتد تحت بنودها . (محمد عبده : "رسالة التوحيد" ، دار المنار ، القاهرة ، بدون تاريخ ص ٥٩) .

وُثِّمت اعتبارات يلزم مراعاتها في النظر إلى فلسفة ابن رشد
نجملها فيما يلى :

أولاً : إننا يجب أن نُقدِّرَ آراء ابن شد - تلك التي تكشف
بالفعل عن استباقي حقيقى - بمقاييس عصره لا بمقاييس
عصرنا . وفي معرض تقويمنا للأفكار في إطارها التاريخي
ينبغي ألا نضع "الأصالة" في مقابل "الحداثة" معياراً
ضرورياً للترجيح أو القبول باطلاق بل يلزم التفرقة بين ما هو
بالذات وما هو بالعرض ، وهو ما نبُهنا إليه ابن رشد في "فصل
المقال" بـ "بوضوح تام" ^(١) . فلا يصح اذن أن ننزع فكره من

(١) وفي ذلك يقول ابن رشد : "ليس لقائل أن يقول : هذا النوع من النظر بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول" .. فبَيْنَ أَنَّهُ كَانَ لَمْ يَتَقَدَّمْ أَحَدٌ مِّنْ قَبْلِنَا بِفَحْصٍ أَنَّهُ
يُجَبُ عَلَيْنَا أَنْ نَبْتَدِئَ بِالْفَحْصِ .. وَأَنْ يَسْتَعِينَ فِي ذَلِكَ الْمُتَأْخِرِ بِالْمُتَقَدِّمِ حَتَّى
تَكُلُّ بِهِ الْمَعْرِفَةُ . فَإِنَّهُ عَسِيرٌ أَوْ غَيْرَ مُمْكِنٍ أَنْ يَقْفِي وَاحِدٌ مِّنَ النَّاسِ مِنْ تَلْقَائِهِ
وَابْتِدَاءً عَلَى جَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ ذَلِكِ .. فَبَيْنَ أَنَّهُ يُجَبُ عَلَيْنَا أَنْ نَسْتَعِينَ عَلَى
مَا نَحْنُ بِسَبِيلِهِ بِمَا قَالَهُ مِنْ تَقْدِيمَنَا فِي ذَلِكِ ، وَسَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ الْغَيْرُ مُشَارِكٌ لَّنَا أَوْ
غَيْرُ مُشَارِكٌ فِي الْمِلَلَةِ وَأَعْنَى بِغَيْرِ المُشَارِكِ مِنْ نَظَرِهِ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مِنَ الْقَدِيمَاءِ
قَبْلَ مُلْكَةِ الْإِسْلَامِ ، وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ أَنَّهُ كَانَ غَوِيًّا غَاوِيًّا بِالنَّظَرِ فِيهَا وَذَلِكَ زَالَ إِمَّا مِنْ
قَبْلِ نَقْصِ فَطْرَتِهِ وَإِمَّا مِنْ قَبْلِ سُوءِ تَرْتِيبِ نَظَرِهِ فِيهَا أَوْ مِنْ قَبْلِ غَلَبَةِ شَهْوَاتِهِ عَلَيْهِ
أَوْ أَنَّهُ لَمْ يَجِدْ مَعْلِمًا يَرْشَدُهُ إِلَى فَهْمِ مَاقِبِهَا أَوْ مِنْ قَبْلِ اجْتِمَاعِ هَذِهِ الْأَسَابِ فِيهِ أَوْ
أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ مِّنْهَا أَنْ نَمْنَعَهَا عَنِ الْذِي هُوَ أَهْلٌ لِلنَّظَرِ فِيهَا ، فَإِنَّ هَذَا النَّحْرُ مِنْ =

سياقه الحضارى المخصوص بمحاجل به من مشكلات عقلية ومن كفاح لاستعادة الحقوق المشروعة فى الفهم والتعبير وهي التى حظى بها فقهاء الشريعة ولا ننسى أن ابن رشد ازدهر فى بيئه عرفت فى الفقه المذهب الظاهري ثم سادها المذهب المالكى بعد ذلك .

ثانياً : إن ابن رشد مفكر جرى لا اضطراب فى تفكيره وهو معبر خير تعبير عن روح العقلانية التى طبعت الفكر الإنساني، بدماء من العصر الحديث ، بطبعها . ولقد وعى أبو الوليد خطورة الخلط بين المناهج والمواضيعات ، وهو اذ لم يقر خلافاً لما وهمه بعض مؤرخى " الفلسفة والمشتغلين بها - بثنائية أو بتعدد للحقيقة تعكس ثنائية أو تعددًا في الوجود فإنه يسلم - بما هو مفكر مسلم - بالوحدانية المزهنة ويرى في

= الضير الداير من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطبعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض .

(ابن رشد : فصل المقال وتقدير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال ، قدم له وعلق عليه . ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٢٠ - ٢١ - ٢٢ .) ٢٤ -

الحقيقة الوجودية مستويات لوحدة تتجلّي وفق ارتفاع النظر وجهد الاتصال . ولم يفتّ بيردد في كتبه وشرحه أن المعرفة هي مطابقة ما بالازهان لما بالأعيان وأن الأصل في المعرفة الوجود وليس العكس ، طالما "أن العلم اليقيني هو معرفة الشئ على ما هو عليه" ^(١) . ومعيار اليقين معيار موضوعي وما هو يقين عند المرء لا يدخل به عنده انكار من ينكره ^(٢) .

ثالثاً : حاول ابن رشد أن يزيل الخلاف حول كثير من المشكلات الفلسفية والكلامية في تراث السابقين من خلال أدوات التحليل اللغوي وضبط الاصطلاح الفلسفى وعدم الاستغرار في الصياغات المحفوظة والمستقرة في تقاليد الكتابة الفلسفية من قبله ، وتمثلت جهوده العظيمة في هذه السبيل حلقة مهمة تتضاد إلى جهود السابقين في توضيح الأساس اللغوي للفكر الإسلامي التأريخي .

(١) ابن رشد : "تهافت التهافت" ص ٥٣١ . وراجع ما يقوله أيضاً : "كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق" (نفس المصدر ، ص ٢٠٢) .
 (٢) المصدر السابق : ص ١٦ .

رابعاً : إنَّ موقف ابن رشد من الفرزالي لم يكن قاصراً على مجرد التفنيد والهجوم أو رد الهجمات الشرسة على الفلسفه بقدر ما كان تحريراً للإنصاف والتماساً للحقيقة ودفاعاً عن حقوق العقل الانساني المطلقة في التفلسف وامتحاناً لقدراته وكشفاً عن مبادئه الضروريه بقدر ما وسعته الطاقة . وهو في موضع كثيرة من "تهافت التهافت" ينصف الفرزالي ويقدر ادعاته الفلسفية وفي موضع يعذر في بين أنه وإنْ أتى باقاويل سفسطانية في كتاب "تهافت الفلسفه" غير أن المظنون أنه مِنْ لا يذهب عليه ذلك وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد عن خلق القاصدين لإظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فإنَّ هذا الرجل أمتحنَ في كتبه " ، وإنَّ انتقل في كتبه من تغليط إلى تغليط إلا أن أبا حامد" أعظم مقاماً من هذا ولكن لعلَّ أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظُّنُون بأنه يرى رأى الحكماء (١) .

(١) وذلك ملاحظة منقحة من ابن رشد تكشف عن الانصاف والاتزان والتنبيه إلى ضرورة تناول الأفكار في إطار ظروف زمانها المحددة لها . (تهافت التهافت ص. ٣٠ ، من ١٥٩ - ١٦٠) .

وفي مواضع أخرى يُنْبِئُ إلى خطئه وتجاوزه لحدود الموقف الفلسفى المشروع ويبين خلطه بين ميدان الكلام والفلسفة^(١) .

خامساً : عَبْرَ إِبْنِ رَشْدَ عن حَدُودِ الْمَنْهَجِ الْعُقْلِيِّ وَيَلْغُ بِهِ إِلَى غَايَتِهِ الْمَحْمُودَةِ فَجَاءَتْ عَقْلَانِيَّتُهُ صَافِيَّةً مَتَمِيزَةً عَنِ الْعَقْلَانِيَّةِ الْمَزْوَجَةِ بِالْتَّصَوِيفِ عِنْدَ غَيْرِهِ مِنْ فَلَاسِفَةِ الْإِسْلَامِ فِي الْمَشْرِقِ أَوْ فِي الْأَنْدَلُسِ ، وَكَانَ إِبْنُ رَشْدَ مُثْلَّاً فِي عِنْدِهِ عَلَى هَذَا الْمَوْقِفِ الْعُقْلِيِّ الْمَتَمِيزِ فِي الْفَلَسْفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ قَبْلَ أَنْ يُقْدَرَ لَهَا أَنْ تَتَابِعَ الْمَسِيرَةَ مَسْتَعِينَ بِالْكَشْفِ وَمَطْوَرَةَ الْمَعْرِفَةِ إِلَى "عِرْفَانٍ" وَهِيَ رَحْلَةُ إِبْنِ عَرَبِيٍّ وَإِبْنِ سَبْعَيْنِ وَتَابِعُ الْفَلَسْفَةِ الْأَشْرَاقِيَّةِ .

فِي ضَوْءِ هَذِهِ الْاَعْتِبَارَاتِ نَقْرَبُ مِنْ تَنَاهُلِ مَفْهُومِ "الْمَعْجزَةِ" عِنْدَ إِبْنِ رَشْدَ ، وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ نَحَاوِلُ التَّعْرِفَ - فِي الْبَدَائِيَّةِ وَعَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ - عَلَى حَقِيقَةِ هَذَا الْمَفْهُومِ فِي فَلَسْفَةِ الدِّينِ وَبِمَا

(١) يرجى على سبيل المثال : كتاب "تهافت التهافت" ، الصفحات ٣٠ ، ١٧ ، ١٦ ، ١٥٩ ، ٢٠١ ، ١٦١ ، ١٦٠ ، ١٥٩ ، ١٠٩ ، ١٠٨ ، ١٠٧ ، ٣٥٢ - ٣٥٤ . ٥٨٦، ٣٦٥-٣٦٢

يساعدنا على تقدير مكانة ابن رشد في تاريخ الفلسفة، ثم
ننظر بعد ذلك في مكانة "المعجزة" في القرآن الكريم ، الأصل
المكين لل الفكر الإسلامي وينبوعه الصافي العميق ، وذلك بقصد
الكشف عن جذور هذا المفهوم وأبعاده العميقة ، قبل أن نعرض
له في فلسفة ابن رشد .

* * *

التناول الفلسفى للمعجزة

"المعجزة" لفظ دينى أساسا ، ولكى نقدم تعريفاً مقبولاً له يجب أن يتم ذلك من خلال استقراء وقائع دينية ^(١) . وكلمة المعجزة فى أصلها الاشتقاقي تُعبّر عن حادثة نادرة من شأنها أن تكون مناقضة لسير الحوادث المألوف وتفوق قوى الطبيعة والإنسان - أو على الأقل ما نعرفه عن هذه القوى . وقد يظن أن المعجزة تقضى على العلية بالمعنى الشائع ، لكن الأمر فى حقيقته مباين لذلك، طالما أنها تفترض مقدماً Antecedent يسبقها، ويعنى به الألوهية . فالمعجزة هي خروج على العلة ، بالمعنى الطبيعي فحسب ، أى على حتمية الظواهر ومن هنا يصح القول : إن المعجزة هي العلة بلا قانون ^(٢) تُفسّر من خلاله ، شأن أحداث الطبيعة المألوفة ، كما أن المعجزة من متضمنات "العلية" ^(٢) . وعلامة على فاعلية الإرادة

1 - Frederic Platt, Charles H . Kelly, " Miracles" , London , 1913 P . 48 .

2 - Th . Ribot , " L'Evolution des Idées Générales" , Librairie Felix Alcan,Paris,1919 , P209 .

3 - Hawkins, " The Essentials of Theism" , P. 113 .

الإلهية^(١) . ويذهب "شيلرماخر" Schleirmacher إلى أن المعجزة ما هي إلا ظاهرة دينية بحثة متصلة باللامتناهى دون أن يكون لها علاقة مباشرة بالطبيعة المتناهية التي يُعبر عنها قانون فيزيقي . وهي إذ تظهر باعتبارها موجهة لفرد أو لمجموعة من الأفراد فإنها ليست إنجازاً إنسانياً بالمرة ، بل هي هبة من الله الغنى لمن يحتاجها ، وهي تفتح آفاق جديدة غير متوقعة وتكشف الحجب عن وجوه لا حد لها من أقصى الإمكانيات ، وتساهم الخبرة بالعجز والقصور في فهم طبيعة ما هو عجز . والمعجزة - وقد تحدّت على هذا النحو - تظهر بما هي جوهر الدين ، إذ لا توجد خبرة دينية عميقة لا تكون في الوقت ذاته خبرة بما هو عجز . ولن يحتاج الدين المعقول إلى إنكار المعجزة بل سوف يقبلها وقد تحررت من دلالاتها الحرافية وغير العلمية^(٢) . وهي إذ تبدو - في المقام الأول - شأنًا

1 - Baldwin , James Mark , " Dictionary of Philosophy and Psychology " , Princeton , 1960 , Vol . 11 , P .86.

2 - Phenix , Philip Henery , " The Intelligible Religion " , Victor Gollanc & Ltd . , London , PP 171-174 .

خاصة من شئون الدين فهى قد تكون وبدرجة أقل فى الأهمية مما يخص دارس الطبيعة أو الناقد لحوادث التاريخ . وقلب هذا النظام يؤدى إلى خلط لا مسوغ له .^(١) ولأن العجزة جزء من النسق الفائق للطبيعة فهى تقوم أو تسقط وفقا له . والذين يقبلون بدين مفارق سوف يسلمون بالعجزة والذى يشغلهم فحسب إنما هو مسألة التصور الصحيح للمعجز .^(٢)

يستعمل لفظ العجزة على ذلك عادة بمعنىين : (أ) فهو يشير إلى حادثة تتضمن قلبا لقوانين الطبيعة أو تدخلها هو فوق الطبيعي فى المجال الطبيعي ، و (ب) يشير إلى حادثة نادرة وغريبة لا يمكن فهمها . وبهذا المعنى الأخير فإن ما هو عجزة فى عصر قد يصبح مقبولا ومفهوما فى عصر آخر . وسوف يكون من الدجماطيقية أن ننكر ، على أساس فلسفية خالصة إمكان العجزة بالمعنى الأول . لكن الالتجاء إلى العجز ، من وجهة النظر العلمية التى تستهدف إقامة علاقات ثابتة بين

1 - Frederic Platt, Charles H . Kelly, " Miracles" , PP . 3-4

2 - Brandon, S ., " A Dictionary of Comparative Religion " , Charles Scribner's Son , New York .

الشرط والمشروع ليصبح عالم الخبرة مفهوما ، إنما يعتبر إنكارا حقيقة للمنهج العلمي ^(١) .

وقد تستعمل كلمة المعجزة لتدل في الغالب على فئات أربع من الحوادث يجب التمييز بينهما : " فقد يكون المقصود بها حادثة تكون في ظاهرها مناقضة لنظام الطبيعة ولكنها لا تكون كذلك في الحقيقة ، أو يقصد بها من ناحية ثلاثة حادثة عادية في حد ذاتها ولكن ينظر إليها باعتبارها معجزة نظرا لظروف غير عادية تحيط بحدوثها ، وقد تستخدم كلمة المعجزة للدلالة على الحوادث التي تظهر باعتبارها لا تنتهي إلى مجال الوجود الفيزيقي على الإطلاق ، وذلك شأن الرسائلات والعلامات التي ترد من خارج المجال الطبيعي ^(٢) .

1 - Vergilius Ferm , " Encyclopedia of Religion" , The philosophical Library , New York, 1945, (Miracle), P. 493 .

2 - Viscount Samuel, "Belief and Action", Penguin Books, 1929, PP 54-55 .

والمعجزات التي تنتهي إلى هذه الفئة الأخيرة هي التي تعنينا أكثر من غيرها ، وهي التي تستدعي محاولة التدليل عليها ، أي على أن العلامات والأمارات التي جاءت بها الرسالات الدينية هي أثر لوحى معصوم لا يتطرق اليه الشك . ونحن واجدون في الكتب المقدسة والأخبار في كل الديانات تقريبا ، تفصيلاً لمعجزات تختلف فيما بينها قليلاً أو كثيراً . وإن القول بوجود بعض العقائد الدينية التي تتطلب الإيمان بأمور غير قابلة للتصديق يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان ثمة ما يمكن اعتباره على نحو قاطع غير قابل للتصديق ؟ وإذا لم يكن هناك من يرغب في الإقرار الكامل بصواب هذه الأمور بالغاً ما بلغ من الحرص والحذر فإنه من الصعب عليه تجنب الاعتراف بخطأ الذين سجلوا وقوع هذه الحوادث بالفعل خلافاً لنظام الطبيعة أو بأن سجلاتهم قد اعتبرها الزيف والتخييف . والمقال بأن هذه الحوادث قد أسيئ فهمها حقاً وما هي إلا من قبيل ما يخضع للتفسيرات الطبيعية إنما يعني التخلص كلياً عن الادعاء بأنها معجزات لها دلالتها في الدعوة إلى التصديق .

ويُحتج على صدق المعجزات بأن عدداً كبيراً من العقلاً قد أمنوا بها فعلاً، وأن سجلات التاريخ، التي قد يطعن البعض في مدى ثوقيها، قد احتفظت لنا بهذه الحوادث باعتبارها وقائع فعلية ثابتة، لكن هل يمكن اعتبار ذلك مبرراً كافياً للتصديق بها وتبريرها؟ والاحتجاج الذي نجده كثيراً عن فلاسفة الدين بأنه ينبغي التعامل مع أمثال هذه الحوادث باعتبارها صحيحة سواءً أكانت كذلك بالفعل أو لم تكن طالما أن الإيمان بها يؤدي إلى نتائج طيبة ويدعم مبادئ الأخلاق ويحفظ مبادئ الاجتماع الإنساني - مثل هذا الاحتجاج الداعي البرجماتي فضلاً عن إثارته لقضية الأمانة العلمية يعد تخلياً عن المعجزة بما هي واقعة ويرهان على قدسيّة الرسالة الدينية؛ فالبرهان الذي يُقبل لفائدة العملية فحسب ليس برهاناً على الحقيقة، ويصعب على العقل السليم أن يسلم بصدق قضية ما بالنسبة للعقيدة - في ذاتها - وبعدم صدق القضية نفسها بالنسبة للسلوك، كما يصعب أيضاً أن تتخذ من السلوك الفاضل لأصحاب الدعوات وتضحيتهم من أجلها ضماناً كافياً على الصواب، ولا يمكن للمرء أن يجد بذلك سبيلاً إلى الاختيار

الاكيid يقضى به بين عقيدة وعقيدة أو بين إلهام وإلهام . وأما كون بعض الحوادث شاذة أو نادرة فذلك راجع إلى ما يحيط بها عادة من ظروف وليس دليلا على كونها معجزات . ولسنا نملك الوسيلة لتقرير ما إذا كانت مثل هذه الحوادث نتيجة محتومة لقضاء إلهي لا مرد له أم أنها محض اتفاق تلازم مع الدعوى . والخبرة المتكررة وحدتها هي التي تبين لنا ذلك ، غير أن الخبرة المتكررة لحادثة ما تتناقض مع كونها معجزة بالفعل.

وفضلا عن ذلك ، ألا يمكن للمرء أن يلاحظ مع "أوتو" أن التقدم الصاعد لتطور الدين يكشف عن الإلغاء التدريجي للمعجزة وبحيث أنه في أكثر المستويات الدينية استنارة تبدأ المعجزة في الانزواء بعيدا⁽¹⁾ . ويبلغ "مارتن لوثر" في ذلك غاية الشوط بفرضه الإقرار بالمعجزة الخارقة للعادة ، تلك التي لا تعدو أن تكون حيلة من الحيل أو بمثابة فاكهة تشبع رغبة الأطفال ، إن الدليل الذي يقنع من يجهل قوانين الحوادث قد يبدو واهيا تماماً من هو على درجة كافية من المعرفة . ولقد

1 - Rudolf Otto, " The Idea of the Holy" , Trans . By John W. Harvey, Oxford University Press , London , 1923, P. 64.

سادت المعجزات في عصور سادتها الخرافات . ومن ثم تُصبح القيمة التفسيرية للمعجزات مشوبة بالريب ، ومهما تبدو حادثة ما مدهشة فلربما يوجد لها تفسير بسيط سوف نعرفه إنْ عاجلاً أو آجلاً^(١) . وهل يمكن إرجاع المعجزة إلى قوانين طبيعية لا تكون مفهومة تماماً بالنسبة لمن يرى في تلك الحوادث المعنية معجزات خارقة؟ أليست كثرة الروايات المتعلقة بالمعجزات ترجع إلى عصر ما قبل العلم وتكشف عن مجرد خيال تقى . أو تظهر من حيث هي رموز ايمانية؟ ألا يمكن النظر إلى المعجزات التي يصعب تفسيرها بوسائل طبيعية معروفة على أنها مثير لبحث مستقبلي لاحق؟ وإذا كان مفهوم "التغير" يتعلق على وجه الخصوص بمعنى المعجزة ، من حيث أن التغير هو المنبع الدائم والتجدد للمدهش فإن ما يلزم في دين معقول هو المحافظة على التقدير المزدوج لكل من مبدأ النظام من ناحية والإقرار بالدهشة في حضرة ما هو جديـد من ناحية أخرى^(٢) .

1- charles T . Gorham , " The Gospel of Rationalism" P. 3,

6.

2 - Phenix , PP. 173 - 174 .

وهناك من يذهب الى أن كل ما يحدث في الكون هو معجزة من المعجزات . ويعبر هويسمان Lawrence Housman عن هذا المعنى بقوله : " هات شيئاً ما لا يكون معجزة ، وحينئذ سوف يكون لديك مدعاه للعجب " ^(١)

ولا ريب في أن هذا صحيح بمعنى من المعانى ، فليس هناك شيء شائع أو حادثة عادية بالنسبة للعقل الفلسفى لا تتصل بما نسميه " الفائق الطبيعي " Supernatural . وهنا يحضرنا تصور " أوفسطين " للمعجزة تلك التي لا تكون خارقة للطبيعة بل تكون خارقة لما نعرفه عن الطبيعة . وحجته في ذلك أن الله لا يفعل شيئاً ضد الطبيعة ولا ينقض القوانين التي ربّها . ^(٢) وعلى ذلك فكلما نعرف الطبيعة أكثر كلما تزداد قدرتنا على تفسير

- ١

٢ - يوسف كرم . " تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط " ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ ، من ٣٨ وأيضاً .

Gilson, E., " The Spirit of Medieval philosophy, " PP 377-379 .

وفي بيان ارتباط المعجزة بتصور الطبيعة يقرر جيلسون أن الفلسفة المسيحية ترى بالأحرى في المعجزة شهادة على وجود الطبيعة أكثر مما تنكرها . والظواهر المعجزة ليست أكثر أشارات للعجب من المشهد اليومي للطبيعة . ويميز القديس أوفسطين بين نظامين متازرين للطبيعة يفترض كل منهما الآخر النظام الذي خلقه الله عندما خلق " العلل البذرية " أصل جميع الأشياء والحوادث التي =

المعجزات . ولم يوافق دوركايم على أن اعتبار ما يميز الدين هو خرق العادة : فإنَّ تصور الخارق للعادة كما نفهمه يستدعي تصور مقابله أى الطبيعي . فكما يكون لنا أن نقول في أمرٍ إنه خارق للطبيعة حتى يكون لنا من قبل شعور بأن للأشياء نظاماً طبيعياً بمعنى أن شئون الكون مرتبطة فيما بينها بروابط ضرورية ^(١) .

= توجد والنظام الذي لا تعرفه إلا حكمة الله والذى تنتمى اليه المعجزات . وانطلاقاً من هذا فإن كل خلق يضاف الى الخلق الأول يكون معجزاً . لكن المعجزة لا تكون كذلك الا بالنسبة لنا فحسب ، ولا تكون كذلك في نظر من أوجدها وكل ما يصنعه الله هو على الدوام طبيعي بالنسبة اليه . والطبيعة اذا ترجع الى إرادة الله بالفعل فإنها لا ترجع الى ما هو تعسفي او إلى ما يتناقض معها . (المصدر السابق من ٢٧٥-٢٧٦)

Augustine, " The City of God" Trans . by : John Healy, ed . , By R.V G. Tasker (London, Everyman's Library, 1945) XXI, 28, P.329 .

وراجع أيضاً :

Ernst and Marie - Luise Keller , " Miracles in Dispute" , Trans . By Margaret Kohl , Fortress Press, philadelphia, p 20.

(١) نقل عن : مصطفى عبد الرزاق : " الدين والوحى والإسلام " القاهرة ١٩٤٥ ص ١٤ ، وقارن أيضاً ما يذهب اليه " هوكنز من " أن المعجزة في نهاية أمرها ليست =

غير أن مثل هذا الرأى يؤدى فى الحقيقة الى الخلط ، طالما
أننا نتلمس معرفة ما إذا كان ثمة علامات خاصة للقدرة
الإلهية من شأنها أن تثبت حقيقة وحي بعينه ، والقول بأن يد
الله تحرك كل شئ من شأنه هنا أن يلغى المشكلة بأسراها .

* * *

وإذا كان اللاهوتيون فى العصر الوسيط يُسلّمون بالمعجزات
بما هي حوادث فائقة للطبيعة فإنَّ المسألة دخلت فى مسار
جديد عندما حدَّ هيوم المعجزة - فى العصر الحديث - بأنها
انحراف للطبيعة مستحيل الحدوث . وفي ضوء نقد هيوم الهدام
للتصور الدينى التقليدى تتبع المجادلات العقلية عند فلاسفة
الدين : لم ير هيوم أية معقولية أصلافى أن يصدق الإنسان
بصحة معجزة ما من المعجزات ، فهناك خلافاً لشهادة البعض
الخبرة الشاملة بقانون الطبيعة المطرد ، كما طعن هيوم فى
حجَّية " الإجماع " الذى استدلَّ به أمثال الرواقيين من قبل

= النقيض لقانون طبىعى ولا هى بالضبط تعليق لمثل هذا القانون بل هى
بالآخرى التطبيق المباشر لفاعلية أسمى تحدث معمولاً لا تكون الفاعلية الطبيعية
(Hawkins, P 115) قادرَة على إحداثه .

واعتمده الكثيرون من بعد دليلاً على الصواب ^(١) ، ولم ير هيوم في التاريخ بأسره معجزة حظيت بتأييد أناس كانوا على قدر من رجاحة العقل ! ، وحتى الشعوب المتحضرة فإنها تسلّمت ما يسود فيها من معجزات إرثاً من الأسلاف الجهلة ، واز تجأ الديانات المختلفة إلى المعجزات تدعيمها لدعويها فإنها تشكيك بذلك في معجزات العقائد الأخرى ، وبذلك تشكيك في عقائدها هي ذاتها ^(٢) .

David Hume , " An Inquiry Concerning Human Understanding" , (Vol . 4 of the Philosophical Work of David Hume, Edinburgh, 1862) , Section x , PP . 132 , 144

ولقد سبق "اسبيرنرزا" إلى هذا الموقف النقدي العنيد من المعجزات عندما نادى بأنه لا يحدث شيء متناقض للطبيعة وقوانينها العامة الأزلية الثابتة . وأن المعجزات ليست وسيلة مأكولة للإيمان بوجود الله وعナイته بالكون ، وأن العناية الإلهية تتتمثل في قوانين الكون . ومتى وجدنا تسجيلاً لما هو خارق للطبيعة فنحن مع تحرير العابثين بنصوص الدين .

Spinoza , B. , " Tractatus Theologico-Politicus" , Trans , by : R . H . M Elwes , London , Bell , 1917 ,
ولا ننسى بالطبع أن مذاهب وحدة الوجود التي ترى أن الله هو الكل والكل هو الله لا تُنسح مكاناً للمعجزة ، حيث لا تُميز بين الله وبين الكون ولن تكون هناك ضرورة القول بتدخل الله في الكون وهو مباطن له متوحد معه .

Fredric Platt, Charles Kelly , PP 18 - 19 .

٢ - يراجع بالتفصيل Ninian Smart , " Philosophers and Religious Truth" , Macmillan , New York , 1970 ص ١٧ وما بعدها

لكن ألا ينطوى مثل هذا الرد القوى على مفارقة؟ فطالما أنه لا تناقض هناك في افتراض حدوث حادثة خلافا لقانون مقرر من قوانين الطبيعة، فإنَّ المعجزة على ذلك لا تمثل تناقضها ذاتياً، غاية ما في الأمر أننا نكون بازاء حدث يصعب تصديقه بمقاييس العقل العادى، ويبقى أن نمتلك بالفعل برهاناً قاطعاً على صحة أمور الواقع. وإذا كنا لا نستطيع مع العلم التجريبى أن نصل إلى يقين حاسم أفلًا يكفياناً إذن أن نقنع بالمستوى الممكن من مستويات اليقين. ومهما يكن من شأن احتمال الخطأ والوهم على الدوام، من الناحية النظرية، فإننا نستطيع مع ذلك أن ندرك قدرتنا، في حالات خاصة، على الوصول إلى أفضل برهان ممكن.

ومكذا ننتهي إلى نتيجتين تبدو المفارقة معهما واضحة: فليس من المستحيل أن يحدث مستقبلاً ما ينافض تماماً الخبرة السابقة ومن ناحية أخرى لدينا الدليل في حالات معينة على أنه لا شيء يحدث مستقبلاً مناقضاً لخبرتنا السابقة.

وعلى ذلك لا نستطيع أن نستبعد أولاً نيا *Apriori* ودون اللجوء إلى ملاحظة سير العالم إمكانية المعجزة. وما يدفع

البعض إلى التمسك بأنهم لا يملكون أبداً بالفعل شهادة قاطعه
على حدوث المعجزات يظل أمراً له وجاهته .

وفي اعتراض هيوم على المعجزة تبرز صعوبة حقيقية . فلكرر
نبرهن على بطلان قانون من قوانين الطبيعة علينا أن نعثر على
حالة سلبية تكون استثناء له وأنه سوف لا يصبح القانون
المزعوم قانوناً ما ؟ إنه لو كانت المعجزة استثناء للقانون لا نهدم
القانون فعلاً . وتلك هي النقيضة في تحديد المعجزة وذلك هو
القضاء الأكيد عليها بالاحباط ، فما أن تتجزء معجزة ما حتى
يتبيّن لنا أنه لم يكن هناك قانون على الاطلاق لكي ينقض .^(١)

ودفع هذا الاعتراض يتم ببيان أن "الحالة السلبية" للقانون
العام ليست هي الحالة الفريدة ولكنها الحادثة القابلة للتكرار
أيضاً . وعبارة أخرى هي القانون الطبيعي في مجال وجودي
آخر ، والذي يمكن التعبير عنه بقولنا إنه في هذه الظروف
الخاصة يحدث كذا وكذا من الحوادث ، بينما ينطبق القانون ذو
المجال الواسع على عدد من أنماط خاصة للمواقف وبحيث تكون

Ibid , p . 25 .

(١)

أمثلته الجزئية لا تلك الحوادث المفردة بل تلك القوانين المحددة المجال . فالمعجزات ليست حوادث تجريبية قابلة للتكرار بل هي حوادث خاصة في مواقف لها طابع انساني . وهي ليست قوانين محددة المجال ، وبالتالي لا تهدم القوانين العامة . وإذا كانت تبدو - من الناحية الصورية - مناقضة لحالات القانون الطبيعي لكنها لا تملك القوة الأصلية الناجزة التي يكون عليها المثل السلبي ، أي الاستثناء الذي يخرق القانون فيبطله . ^(١)

هل يُبطل الإيمان ^{بالمعجزة} قانون العلية ؟ وهل هناك من يؤمن بأن مثل هذه الحوادث لا علة لها ؟ وهل هناك من يراها أمراً عشوائياً ؟

مكذا تظهر أمامنا وجهتان من النظر إلى نفس الحادثة الواحدة ^{إسْتِناداً} إلى الفروض المسبقة ، أي وجود الألوهية أو إنكارها .

ويصرف النظر عن الصعوبات العلمية والتاريخية فهناك صعوبات تتعلق باللاهوت وبفلسفة الدين ، خاصة وأن البعض

Ibid , p 29 .

(١)

يرى في بحث المعجزات على المستوى الفيزيقى خطأ يتردى بنا في هوة الخلط بين نظامين متسابين : النظام الإلهي الأزلى والنظام الزمانى - المكانى ^(١) ، وفي تقديم أدلة فيزيقية على أمور روحية هبوط بالدين إلى مستوى مادى .

فما حاجة الله إلى التدخل في مسار كون أحسن تكوينه ؟ ولو أن للعلل الطبيعية كفايتها الخاصة فإن الكون سوف يكون مستقلا عن الله ولن يكشف بعد عن خصائص الألوهية . ولو شاء الله أن يكشف عن نفسه أحياناً فيزيل النقاب الذي تمثله ظواهر الكون ويبعده أفلأ يؤدى ذلك إلى تحطيم الكون وغواية البشر ؟ أفلأ يكون في دوام المعجز وخرق القانون الطبيعي ترخصاً وامتهاناً لتصور الألوهية الذي تؤكده المعجزة ذاتها .

إن نظرية "الخلق" - متى فُهِمَت على الوجه الصحيح -
تتضمَّن بالطبع دوام اعتماد الكون على الله واستمرار وجوده

١ - ستيتس، و. . : "الزمان والأزل" ، ترجمة : زكريا ابراهيم ، ص ١٨٠ - ١٨١ ،
وهنا يفرد "إنج" أنَّ اللجوء إلى العلامات والخوارق - ذلك الطريق الفسيح الذي
يُجذب إليه كثيراً من الاتباع ويحقق النجاح السريع - يؤدي في النهاية بالدين
إلى الدمار "Inge, W. R " Outspoken Essays, " First Series , Longman Green & Co , P 163)

بفعل العناية التي لا تغفل عنه طرفة عين ، ولكن هذا ليس معناه أن الكون يفتقد إلى خصائصه المميزة وأنماط فاعليته . وافتراض حدوث المعجزة ليس سبباً كافياً للتخلي عن القانون الطبيعي ، والنظرية الدينية تدعم قوانين العلية من حيث المبدأ - تدعيمًا قوياً لا ترقى إليه النظرة العلمية الارتياحية .

وفي ميدان الفلسفة الخلقية يشير " كانط " اعتراضات قوية ضد الإيمان بالمعجزات على اعتبار أنها خطر يهدد سلامة القانون الأخلاقى ! فمن الضروري الاستغناء كلياً عن المعجزات التي ارتبطت تاريخياً بالدين ، لأن التسليم بالمعجزات يكشف عن نقص أثم في العقيدة الخلقية متى يلزم التدليل على جدواها أو تبريرها بالمعجزات . وينبغي أن تكون المرحلة المتأوجة للدين هي مرحلة " الحقيقة والروح " . ومجرد تكرار الأقاويل ينبع من "اللامعقولة " ليس طريقة مؤكداً لارضاء الله وتحقيق الإيمان . وعلى الرغم من أن العقلاة قد يؤمنون بالمعجزات إلا أنهم لا يفسحون لها مجالاً في شئونهم طالما أنها لا تكون ذات فائدة عملية تذكر ^(١) .

(١) يرجع في ذلك إلى أقوال كانت الواردة في كتاب Gabriele Rabel , " Kant " , Oxford University Press , 1963 .

واعتراضات كانت قوية ولا يمكن التهويين من شأنها ، فهى ترتكز على قاعدة أساسية تولىها الديانات الكبرى عناء فائقة : ألا وهى علاقة المعجزة - بما لها من الزام وضغط على العقول والقلوب - بالنوايا الطيبة والإرادة الحرة : إرادة الإيمان أو إرادة الجحود ، خاصة وأن الأخلاقية - فى التصور الكانتى كما هو الحال فى التصور الدينى ، تقوم على حرية الضمير بما له من إلزام جوانى ولا تقييم وزنا للدواعى البرانية حتى وإن كانت خرقا مزعوما لقوانين الطبيعة على مذهب كانت أو خرقا هو دونما ريب فى وسع القدرة الالهية فى المذاهب الدينية التى لا ترى جدوى المعجزات فى هداية من زاغ عقله وقسى قلبه وفسد ضميره وانطمست بصيرته .

* * *

مكانة المعجزة في "القرآن الكريم"

جاء الاسلام والناس نظرة معينة إلى المعجزة وحدودها ومكانتها في الدين . وهذه النظرة تتمثل فيما نستشعره من آيات الانجيل : " فالحق أقول لكم ، لو كان لكم إيمان مثل حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك فينتقل ولا يكون شيء غير ممكناً لديكم " (إنجيل متى الإصلاح السابع عشر - ١٠) ، " لأنني الحق أقول لكم إن من قال لهذا الجبل انتقل وانطرح في البحر ولا يشك في قلبه بل يؤمن أن ما يقوله يكون ، فمما قال يكون له) (إنجيل مرقص ، الإصلاح الحادي عشر - ٢٣) . وواضح من هذه الآيات أن الاعتقاد بخوارق العادات مقترب بصحة المعتقد وسلامته . ولقد أشار القرآن الكريم - في مواضع كثيرة ^(١) إلى معجزات الأنبياء السابقين : منذ نوح وحتى عيسى عليهما السلام .

(١) يراجع على سبيل المثال : (الآيات ٦٨ - ٦٩ / ٢١ الآيات ، الآية ١٠١ / ١٧ الإسراء ، الآيات ١٠ - ١١ / ٢١ مريم ، الآيات ٢٩ - ٢٩ / ٢٠ مريم ، والآية ٤٩ / ٣ آل عمران ، الآية ٥٥ / ٣ آل عمران ، الآية ١٥٨ / ٤ النساء ، الآيات ١١٧ - ١٢١ / ١٧ الأعراف ، والآيات ٧٢ - ٧٣ / ١١ هود ، والآيات ٨ - ٩ / ١٩ مريم ، الآيات ٦٩ - ٧٠ / ٢٠ طه) .

ولا يظهر للمتأمل في آيات القرآن الكريم التجاء نبى الإسلام إلى سلطان المعجزات ، بل أكَّدَ عليه السلام وعلى النقيض من ذلك تماماً ، أن رسالته لا تقوم عليها ، وأن الأعاجيب ليست برهاناً على صحتها ، وكان يعجب من أولئك العميان من خصومه المعاندين الذين كانوا يطالبونه بآية في إلحاد عجيب .

والإسلام - باعتباره ختام الرسالات - جاء يخاطب العقل والفطرة السليمة ونظر إلى طلب المعاندين للمعجزة ، الخارقة للعادة ، على أنه عبث وتعبير عن جهالة وفقدان للعلم الصحيح وطمس للفطرة السليمة : " وقال الذين لا يعلمون لو يكلمنا الله أو تأتينا بآية . كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد **بَيْنَا** الآيات لقوم يوقنون إننا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ولا تسأل عن أصحاب الجحيم " (الآيات ١١٨ - ١١٩ / البقرة) . ومن مقتضيات هذا الأصل المكين أن تحدَّت علاقة الداعي بمن أرسل اليهم بأنها علاقة البلاغ والتذكير والدعوة إلى التدبر وإعمال العقل لا علاقة التجبر والإرغام : " فذَكَرَ إنما

أنت مذكُّر . لست عليهم بمسيطر " (٢١/٨٨ الفاشية) ، " نحن
أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار فذكُّر بالقرآن من يخاف
وعيد " (٤٥/٥٠ ق) .

ولا تأتى المعجزة - عند حدوثها - ضماناً أكيداً على تحقيق
الإيمان وكماله ، ولكن الإيمان يتم بارادة الله القادر وبرحمته :
" وأعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه " (٢٤/٨ الأنفال) ، "
فإنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين .
وما أنت بهاد الغُمَى عن ضلالتهم " (الآيات ٥٢ - ٥٣)
الروم) ، " إِنَّكَ لَا تَهْدِي مِنْ أَحَبَّتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مِنْ يَشَاءْ " (٥٦/٢٨ القصص) ، " بِلَّا لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ
آمَنُوا أَنَّ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهُدِيَ النَّاسُ أَجْمَعِينَ " (٣١/١٣ الرعد) ،
" هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ وَالْفُّلُّ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ . لَوْ أَنْفَقْتَ
مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَفْلَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ
(الآيات ٦٢ - ٦٣ / ٨ الأنفال) .

ولو كانت المعجزات كافية في التصديق لما كذَّب بها الأولون :
" وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنُنَّ بِهَا إِنَّمَا

الآيات من عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون . ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون . ولو أتنا نَزَّلْنَا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحضرنا عليهم كل شيء قبل ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون " (الآيات ١٠٩-١١١/ الأنعام) ، ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين " (الآية ٦/٧ الأنعام) .

إن الآيات الخاصة بطلب المعجزات لا تدل دلالة قطعية - إن جاءت منفردة - على دعوى الرسالة ، لأنها ليست من أفعال الصفة التي سُمِّي بها النبي نبيا أو الرسول رسولا : " وقالوا لو لا نَزَّلْتَ عليه آية من ربه ، قل إنما الآيات من عند الله ، وإنما أنا نذير مبين ، أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلئ عليهم ، ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون " (الآية ٥٠/٢٩ العنكبوت) ، " قل لا أقول لكم إنني ملك إنْ أتبع إلا ما يوحى إلىّ . قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلاتفکرون " (الآية ٥٠/٦ الأنعام) . والمعجزات لا تجدى في هداية من لم تهده بصيرته وسلامة عقله : " وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من

الارض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل و عنب فتفجر الانهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفما ، أو تأتى بالله والملائكة قبيلاً أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ، ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بثرا رسولاً " (الآيات ٩٠-٩٣)
الاسراء) ، " ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيء يرجعون . لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون " (الآيات ١٤-١٥) الحجر ، " وإنْ يرَوْا آيَةً يَعْرِضُوا وَيَقُولُوا سحر مستمر . وكذبوا واتبعوا أهواءهم وكل أمر مستقر ، ولقد جاءهم من الأنبياء ما فيه مزدجر ، حكمة باللغة فما تغنى النذر " (الآيات ٥٤-٥٦ القمر) .

وقد حذر النبي ﷺ الناس من اللجاج في طلب المعجزات وبيان سوء عواقب هذا الاصرار : " وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً " (الآية ٥٩ / ١٧ الاسراء) ، " قل إني على بينة من ربى وكذبتم به ما تستعجلون به إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين ، قل لو أن عندى ما تستعجلون به لقضى

الأمربيتى ويبينكم والله أعلم بالظالمين " (الآية ٥٧ / ٦ الأنعام) ،
" وما منعنا أن نرسل بالأيات إلا أن كذب بها الأولون واتينا
ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالأيات إلا تخويفا "
(الآية ١٧ / ٥٩ الاسراء).

ويُصوّر القرآن الكريم حال المعاندين من بنى اسرائيل - في
هذا المعنى - وهم يشططون فيزعمون بأن معجزات أنبيائهم
سحر ، أو يعتذرون بعجز أفهمهم عن ادراكها إمعانا في
الانكار والتحدي : " أفكروا جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم
استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون . وقالوا قلوبنا غُلف بل
لعنهم الله بکفرهم فقليلاما يؤمنون " (الآيات ٨٧-٨٨ / ٢ البقرة) ، " وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا
وقر و من بيننا وبينك حجاب فاعمل إنا عاملون (الآية ٤١ / ٥
فصلت) ، و " ما تُغنى الآيات والذر عن قوم لا يؤمنون " (الآية
١٠١ / ١٠ يونس) ، (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل
من الغمام والملائكة وقضى الأمر والى الله ترجع الأمور . سل
بني اسرائيل كم أتيناهم من آية بيّنة ومن يبدل نعمة الله من

بعد ما جاءته فإن الله شديد العقاب ” (الآيات ٢١٠ - ٢١١ / ٢٢١) البقرة) . والسلطان الذى يتصرف من خلاله أى صاحب معجزات لا يعدو أن يكون سلطانا مُعَارا وغير أصيل له : (لا قوة إلا بالله ” (آية ٣٩ / ١٨ الكهف) ، ” ... إِيَّاكَ نَسْتَعِنُ (آية ٤ / الفاتحة) ، ولم يكنقصد من المعجزات الكشف عن سلطان الأنبياء طالما أنها عمل غير بشري . وفي بيان حال نوح عليه السلام - مع المعاندين من قومه تطالعنا هذه الآيات الكريمة : ” ولا أقول عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيم الله خيرا الله أعلم بما في أنفسهم إني اذا لمن الظالمين ، قالوا يانوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فائتنا بما ثَعِدْنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ قال إنما يأتكم به الله إِنْ شَاءَ وَمَا أَنْتُ بِمُعْجِزَيْنِ ” (الآيات ٢١ - ٣٢ / ١١ هود) . فدعوى الأنبياء صريحة في نسبة معجزاتهم إلى الله إذ يحاج المشركون أنبياء الله : ” ... فَاتَّوْنَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ . قَالَتْ لَهُمْ رَسْلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مُّثُلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (الآيات ١٠ - ١٤ / ١١ إبراهيم) .

فليست الخوارق في مقدور النبي بإرادته لالزام خصومه، ولكنها رهن بالمشيئة الإلهية : " إِنْ نَشَاءُ نَنْزِلُ عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقَهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ " (الآية ٢٦/٤ الشعراة) ، " وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكِ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَبْتَغُوا نَفْقَا فِي الْأَرْضِ أَوْ سَلِمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيهِمْ بِآيَةٍ ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لِجَمْعِهِمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ " (آية ٦/٣٥ الأنعام) ، "... وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِي بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ... " (آية ١٢/٣٩ الرعد) . وكلما كانت تشرئب نفوس القوم إلى نزول العجزات تجد القرآن الكريم يدعو إلى تدبر قوله تعالى : وقالوا لو لا نزل عليه آية من ربه ، قل إن الله قادر أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون " (آية ٦/٣٧ الأنعام) .

وليست العجزات - الخارقة للعادة - من نوع المستحيل عقلا ، " فإن مخالفة السير الطبيعي المعروف في الإيجاد مما لم يقم دليلا على استحالته " ^(١) . وليست قدرة الله على تغيير ما حدث دون قدرته على الخلق لأول مرة ^(٢) . وهذا الدليل القوى

(١) محمد عبده : " رسالة التوحيد " دار المنار ، القاهرة ١٢٨٦ هـ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢) العقاد ، عباس محمود : " التفكير فريضة إسلامية " ، دار القلم ، القاهرة ، بدون تاريخ من ١٢٥ .

ولا تمتلك المعجزات امتياز المستحيل ولكنها ترجع في قوتها إلى مطابقتها للحكمة الإلهية في زمانها . ولا يطعن في وجود المعجزات جمود العقل على صورة واحدة للكون دون ما عدتها واعتبار المألوف مطابقاً للمعقول . ومقتضى المشيئة الإلهية أنه لا يمكن أن نتصور بالنسبة لله سبحانه وتعالى خوارق عادات أو عادات وهو الفَعَال لما يريد ، وهو العزيز الحكيم . " ف بالإيمان الصحيح أن المعجزة ممكناً ، والإيمان الصحيح أنها ممكناً لحكمة " (١) .

* * *

إن الإسلام في دعوته إلى المطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء - فيما يبين لنا " محمد عبده " - سوى الدليل العقلي فلا يدهشك بخارق العادة ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ولا يقطع فكرك بصيحة الهيبة ، وقد اتفق المسلمون إلا قليلاً ، ومن لا يُعتد برأيه

(١) العقاد ، عباس محمود : " إبراهيم أبو الأنبياء " ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٢٠٣ .

فيهم - على أن الاعقاد بالله مُقدَّم على الاعتقاد بالنبوات ، وأنه لا يمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله ، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة ، فإنه لا يعقل أن نؤمن بكتاب أنزله إلا إذا صدقنا قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً أو يرسل رسولاً .

"معجزة الإسلام مما تناوله العقل بالفهم ، فهي معجزة عرضت على العقل وعرفته القاضي بها ، وأطلقت له حق النظر في أحناها ، ونشر ما انطوى في أثناها ، وله منها حظه الذي لا يُنتقص ، فهو معجز كل طوق أن يأتي بمثلها ، ولكنها دعت كل قدرة أن تتناول ما تشاء منها . أما معجزة موت حي بلا سبب معروف للموت أو حياة ميت أو إخراج شيطان من جسم أو شفاء علة من بدن فهي مما ينقطع عنده العقل ويجمد لديه الفهم ، وإنما يأتي بها الله على يد رسوله لاسكات قوم طال عليهم الدهر ولم تخس عقولهم بنور الإيمان . وهكذا يقييم الله بقدرته من الآيات بحسب الاستعداد" ^(١) . وعلى هذا الأساس

(١) محمد عبده . "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية" ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٥٢ - ٥٥ .

تُفسِّر المعجزات الواردة في القرآن الكريم منسوبة إلى الأنبياء السابقين بما يتفق وطبيعة تطور عقلية الأمم وترقيها في أطوار الفهم حتى تصل إلى كمال هذا التطور في عقيدة الإسلام ، العقيدة الخاتمة ، والتي ترتكز على دعامتين : الأولى هي النظر العقل لتحصيل الإيمان والثانية هي تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، وهذه الوجهة من النظر - التي نرتضيها - تقابل وجهة أخرى من النظر ترى الإيمان بالمعجزات أصلاً من الأصول وقاعدة أساسية لقبول ما تأتي به الشرائع ، وشأن الإسلام في ذلك شأن الديانات السماوية الأخرى .^(١) وعلى هذا الرأي أدلة نقلية وعقلية .^(٢)

(١) يراجع مثلاً : "أعلام النبوة" ، لأبي الحسن علي بن محمد المأبدي (٤٥٠+هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٦ م ، ص ٧١ - ١١٧ .

وقارن ما يقوله أبو بكر بن الطيب الباقلاني (٤٠٢+هـ) : "يجب أن يعلم أن صدق مدعى النبوة لم يثبت بمجرد دعوته وإنما يثبت بالمعجزات ، وهي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديهم للألم بالاتيان بمثل ذلك" (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به" بتحقيق محمد زايد الكوثري ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٦١) .

ويراجع أيضاً : الباقلاني ، أبو بكر بن الطيب . "كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكمانة والسحر والنارنجات" ، بتحقيق يوسف مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٢) يراجع العرض المستفيض الوارد في كتاب (مصطفى صبرى . " موقف =

فالإسلام دين المعجزات التي يراها العقل لا دين المعجزات التي تفهم العقل وتلجمه وتتصادم معه وتضطره إلى التسليم ، ومن لا يقتنع بتفكيره السليم لا تهديه المعجزة من ضلال . ويسلمنا هذا إلى اعتبار هام للمعجزة في الإسلام ، ذلك أننا نجد القرآن الكريم يسوى بين ما هو معجزة وما هو آية وبين ما هو طبيعي تتجلى فيه عظمة الخالق : "إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخَلَقَ لِيَرَى فِي الْأَرْضِ مَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفَ الرِّياحِ وَالسَّحَابِ الْمَسْخُرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِيَأْتِيَ لِقَوْمٍ يَعْقُلُونَ" (آل عمران ١٦٤) . فكل ما نراه وتتكرر رؤيته في خبرتنا المعتادة هو معجز يدعو إلى العجب ، ولكنه المعجز الذي لا يبطل عمل العقل شأن السر الذي لا يدرك كنهه . والمسلم يؤمن

= العقل والعلم والدين من رب العالمين" ، عيسى الطبى ، القاهرة ١٩٥٠ ، ح ٤
 الصفحات : ٢٠ ، ٤٣ ، ٧٧ - ٧٥ ، ٨٠ - ١٠٠ ، ١١٥ - ١١٨ ، ١٤٢ ، ١٨٢ ، ٢٠٨ ، ٢٢٢ - ٢٢٦ .

بأن نواميس الكون هي سُنة الله في خلقه ولن نجد لها تبديلاً . إن الإعجاز الباهر هو في الكون المخلوق بكل ما فيه ومن فيه من دلائل الصنعة والإبداع وتصاريف القدرة ، التي يستوی في حسابها القليل والكثير ، وموطن الإعجاز هو أن ندرك اللغز فيما هو مأثور وأن ندهش من سر ما هو متواتر : " وما يأتیهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين . فقد كذبوا فسياتיהם نبأ ما كانوا به يستهذئون ، أو لم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم . إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين " (الآيات ٢٦/٨-٥ الشعراة) ، " ألم يروا أننا جعلنا الليل ليسكنا فيء والنهار مبصراء إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون " (الآية ٢٧/٨٦ النمل) ، " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق ... " (الآية ٤١/٤١ فصلت) ، "... ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فظور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير " (الآيات ٣-٦٧/٤ الملك) .

ويبقى تقرير أن المعجزة الخالدة الثابتة ، التي تتفق مع قضاء العقل وتمام نضج البشرية ، هي القرآن الكريم ، وهي معجزة لا تقتضيها مناسبة محددة من المناسبات وإنما هي المعجزة الصالحة لكل زمان ومكان ، وهي المعجزة التي تستغنى بذاتها عن غيرها من المعجزات : "أولم يكفهم أننا أنزلنا عليك الكتاب يُتلى عليهم ، إنَّ فِي ذَلِك لِرَحْمَةٍ وَذِكْرِ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" (الآية ٢٩/٥١ العنكبوت) . هذا الكتاب "العربي" المبين الذي أُوحى به إلى نبى الإسلام الأمى - صلوات الله عليه - نوراً وهدى ورحمة للعالمين هو المعجز الذي دعا به محمد إلى نبوته وتحدى به المعارضين فنكلوا عنه ، وإعجازه في خروجه عن كلام البشر واضافته إلى الله تعالى من وجوه عده (١) . وإعجاز القرآن يرهن على أمر واقعى : وهو تقادير القوى البشرية دون مكانته من البلاغة ... وهو دليل قاطع على أن الكلام ليس مما أعتقد صدوره عن البشر فهو اختصاص من الله سبحانه لمن جاء على لسانه ، ثم ما ورد في القرآن من

(١) أبو الحسن على بن محمد الماودى : "أعلام النبوة" - الفصل السابع : فيما تضمنه القرآن من أنواع الإعجاز ، ص ٥٣ - ٧٠ .

بكونه صاحب معجزات يقول الرانى : " إعلم أن القائلين بالنبوات فريقان : أحدهما الذين يقولون إن ظهور المعجزات على يده يدل على صدقه ، ثم إننا نستدل بقوله على تحقيق الحق وإبطال الباطل . وهذا القول هو الطريق الأول ، وعليه عامة أرباب الملل والنحل . والقول الثانى أن نعرف أولاً أن الحق والصدق في الاعتقادات ما هو ؟ وأن الصواب في الاعمال ما هو ؟ فإذا عرفنا ذلك ثم رأينا إنساناً يدعوا إلى الدين الحق ورأينا لقوله أثراً قوياً في صرف الخلق من الباطل إلى الحق عرفنا أنه نبى صادق واجب الاتباع ، وهذا الطريق أقرب إلى العقل ، والشبهات فيه أقل " ^(١) . والقرآن العظيم يدل - فيما يرى الرانى - على أن هذا الطريق هو الطريق الأكمل والأفضل في إثبات النبوة ^(٢) .

(١) فخر الدين الرانى : " كتاب النبوات وما يتعلق بها " بتحقيق أحمد حجازى السقا ، دار الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٦٨ ، ص ١٧١ ،

(٢) نفس المصدر ص ١٧٧ - ولقد سبق الجاحظ إلى بيان حقيقة البلاغة القرانية إذ ليس موطن الاعجاز القرآني عنده في الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين ، بل في الكلام مجتمع غير متفرق . ولو أراد أنطق ~~هذا~~ ساس أن يؤلف من عباراته سورة =

وحقا ، كانت معجزة الكلام الذى أوحى به الله الى أنبيائه هي المعجزة الفالبة المبينة والتى تتضاءل دونها سائر الخوارق للغادات ، وتلك هي معجزة الدلالة والتاثير والتوجيه للعقل والقلب وليس معجزة الحروف والأصوات ، وهذا الإعجاز الجوانى "للذكر الحكيم" هو الكرامة الحقيقية التى رأها أبو نصر الفارابى ، سُنّة الله الفالبة فى دعوات أنبيائه ، هكذا بدأت و هكذا كان ختامها : "معجزة آدم فتق لسانه فى مفتتح نبوته لما لم تعلمه الملائكة على خلاف مجرى العادة ، فكان مفتتح المعجزات و مختتمها فى آدم و محمد عليهما السلام بالكلام " !^(١)

ومقصد الفارابى هنا - بالطبع - هو الكلام الطيب المشمر أصله ثابت وفرعه فى السماء يوتى أكله كل حين بما يدل عليه من معرفة أو بالأحرى من حكمة فيها تمام النظر وسداد العمل.

== واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعته وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان .. كتاب حجج النبوة ص ١٢٠ ، ضمن رسائل الجاحظ ، القاهرة ١٣٥٢ هـ . ويراجع أيضا . الإيجي . " المواقف " ط . استنبول ١٢٨٩ هـ ، ص ٥٥٧ - ٥٦٢ .

(١) أبو نصر القارابى : " كتب الله ونحوه أخرى " - رسالة من الأسئلة اللامعة ، حققها وقدم لها وعلق عليها : محسن مهدى ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ص ٩٨ .

المعجزة في فلسفة ابن رشد

ما هو موقف ابن رشد من المعجزات ؟ ما هي طبيعتها وما مكانتها في النسق الفلسفى عنده ؟ وهل جاء تناوله لها ضمن مباحث الإلهيات أو فلسفة الطبيعة أو المعرفة ؟ وهل رأى ما معضلة حقيقة أو معضلة زائفة أقحمت على الفلسفة من خارج بداع من الشغب والتشهير على حين أنها لا تنتهي بالفعل إلا إلى دائرة الدين وأصول الشرائع ؟ وما مدى تفرّدّه بمعالجة تخصه ؟

يمكّنا أن نقرّ - بادئ ذي بدء - بـ فى محاولة للاقتراب من الإجابة على هذه التساؤلات أن ما دفع ابن رشد إلى بحث هذه المعضلة أصلاً هو ما ذكره الفرزالي في قسم الطبيعيات من كتابه "تهاافت الفلسفة" عما رأه في دعوى الفلسفه بأن "الاقتران تلزم بالضرورة ، وليس في المقدور ولا في الامكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب ... وإنما يلزم النزاع من حيث أنه ينتفي عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر، ومن جعل مجاري العادات لزمة لزوماً ضروريّاً أحال

جميع ذلك ، وأولوا ما في القرآن من إحياء الموتى وقالوا أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم ، وأولوا تلقي العصا سحر السحرة بإبطال الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى شبهات المنكرين ، وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا أنه لم يتواتر^(١) ، وما استدرك به الغزالى على الفلسفه أيضا : في بينما هم يثبتون ألوانا من المعجزات في حق الأنبياء ، إلا أنهم يقصرون الإعجاز على ما يمنع قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وغيره ، فقال على ذلك : " فلزم الخوض في هذه المسئلة لإثبات المعجزات ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمين من أن الله تعالى قادر على كل شيء^(٢) .

وهنا - في هذا الوضع الخاص للمشكلة - يتهم الغزالى الفلسفه بأنهم يدافعون عن دعوى الارتباط الوثيق بين القول بقدم العالم والقول بثبات طبائع الموجودات والتلازم الضروري بين أسباب الحوادث ومسبباتها بما لا يسمح بتقرير إمكان خرق العادة لمسار الطبيعة ، كما يرى في وضوح تام أن القول بالمعجزات ينبع على أصل جوهري وهو الاعتراف بفاعلية الله المطلقة ومشيئته الخالصة في الكون .

(١) الغزالى ، أبو حامد : " تهافت الفلسفه " ، القاهرة ١٢٢١ هـ ، ص ٦٤ .

(٢) نفس المصدر . ص ٦٥ .

وهذا التلازم بين القول بحدوث العالم والتسليم بالمعجزات الذي نَبَّهَ إِلَيْهِ الغزالِيُّ هو ما سُوفَ يقرُّهُ "إِبْنُ مِيمُونَ" بعد ذلك لنفس الاعتبارات، إذ يقول: "إِلَمْ أَنْ لِيْسْ هَرِبَنَا مِنَ الْقَوْلِ بِقَدْمِ الْعَالَمِ مِنْ أَجْلِ الَّذِي جَاءَ فِي التَّوَارِيْخِ بِكَوْنِ الْعَالَمِ مَحْدُثًا ... وَلَا أَبْوَابُ التَّأْوِيلِ أَيْضًا مَسْدُودَةٍ فِي وُجُوهِنَا وَلَا مُمْتَنَعَةٌ عَلَيْنَا فِي أَمْرِ حَدُوثِ الْعَالَمِ بَلْ كَانَ يُمْكِنُنَا تَأْوِيلُ ذَلِكَ كَمَا فَعَلَنَا فِي نَفْيِ التَّجَسِّيمِ وَلَعِلَّ هَذَا كَانَ أَسْهَلَ بِكَثِيرٍ ... فَيَلْزَمُ بِالْخُرُورَ وَقَدْمِ الْعَالَمِ لَمْ يَتَبَرَّهُنَّ، فَلَا يَنْبَغِي أَنْ تُدْفَعَ النَّصْوَاتُ وَتَتَأْوِلَ مِنْ أَجْلِ تَرْجِيحِ رَأْيٍ يُمْكِنُ أَنْ يُرْجَعَ نَقْيَضَهِ بِضَرُوبِ مِنَ التَّرْجِيْحَاتِ . فَهَذَا سَبَبُ وَاحِدٍ . وَالسَّبَبُ الثَّانِيُّ أَنْ ... اعْتِقَادُ الْقَدْمِ عَلَى الْوِجْهِ الَّذِي يَرَاهُ أَرْسَطُوهُ أَنَّهُ عَلَى جَهَةِ الْلَّزُومِ ، وَلَا تَتَغَيِّرُ طَبِيعَتُهُ أَصْلًا ، وَلَا يَخْرُجُ شَيْئًا مِنْ مَعْتَادِهِ فَإِنَّهُ هَادٌ لِلشَّرِيْعَةِ بِأَصْلِهَا وَمَكْذُوبٌ لِكُلِّ مَعْجَزٍ ضَرُورةٍ ، وَتَعْطِيلُ لِكُلِّ مَا رَجَتْ بِهِ الشَّرِيْعَةُ أَوْ خَوْفَتْ مِنْهُ" اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ نَتَأْوِلَ الْمَعْجَزَاتِ أَيْضًا كَمَا فَعَلَ أَهْلُ الْبَاطِنِ مِنَ الْإِسْلَامِ ، فَيَخْرُجُ ذَلِكَ لِضَرِبِ مِنَ الْهَذِيَانِ .. أَمَّا مِنْ حِيثِ لَمْ يَتَبَرَّهُنَّ ، فَلَا هَذَا الرَّأْيُ نَجْحَحُ إِلَيْهِ وَلَا ذَلِكَ الرَّأْيُ الْآخَرُ نَلْتَفِتُهُ أَصْلًا ، بَلْ نَحْمَلُ

النصوص على ظواهرها ونقول إن الشريعة أخبرتنا بأمر لا
تصل قوتنا إلى إدراكه والمعجز شاهد على صحة دعوانا. ^(١)

مقصد الغزالى إذن في نقضه للتصور الفلسفى للعلية عند
فلاسفة اليونان ومن تابعهم من الفلاسفة المسلمين - هو الدافع
عن المعجزات . ولكنه على حين يتحدث عن المعجزات عموما ،
كما هي العادة ، إلا أنه يركز فحصه العقلى في نمط
مخصوص من الإعجاز وهو ما يرتبط ببداية الوجود واكتماله
أى معجزة الخلق : خلق الحياة والوعى والفاعلية في المادة
الجامدة ^(٢) . فتصور الغزالى للطبيعة متميز عن تصور
الفلاسفة ، فالطبيعة عنده هي خلق إلهى ، وليس موضوع النزاع
هنا ما إذا كان الله جل وعلا قادرًا على أن يُغير من طبيعة
الخلق ، ولكن المشكلة تكمن في دعوى الوجوب والضرورة : فهل

(١) موسى بن ميمون : " دلالة الحائرين " ، نشرة ، حسين أتاي ، مطبوعات جامعة
أنقرة ، من ٣٥٠ - ٣٥١ ، ويراجع أيضًا : - " رد موسى بن ميمون على
جالينوس في الفلسفة والعلم الالهى " ، مصححه : يوسف شخت وماكس مايرهوف ،
مجلة كلية الأداب بالجامعة المصرية ، العدد الخامس ، ١٩٣٧ .

(٢) Goodman , Lenn , " Did Al Ghazali deny Causality " ,
Studia Islamica , XLVII , 1978 , PP. 113 - 114 .

هذا النمط المأثور لسير الطبيعة والذى تعلمنا - من خلال ملاحظة طويلة - أن نتوقع حصوله ضرورى بذاته وما كان يمكن له أن يأتي على نحو آخر ، أو أن يصبح خلافا لما هو عليه ؟ إن جواب الغزالى على ذلك، وهو جواب كل أصحاب ديانات التوحيد، متضمن فى قبيله لمفهوم "الخلق" ذاته : فكل فاعلية موجود موجود هى فاعلية مستعارة وتلك مسألة يغفل عنها أو يتغافلها الفلاسفة ، على رأى الغزالى وأمثاله ، ولو أن الحياة خاصية أساسية ملزمة لطبيعة المادة الحية لما أمكن ارتفاعها ولظلت المادة حية دائمًا وبلا إنقطاع ولما فارقت الحياة المادة لا بالفعل ولا بالأمكان . وإذا كانت الروح والحركة يأتيان للمادة من خارجها ويفارقانها أيضًا فلا يمكن اعتبار الطبيعة ، على نحو ما يذهب إليه أرسطو وأتباعه ، نسقا حتميا من علل آلية تفاعل فيما بينها وفق ضرورات الطبائع الفيزيقية فالتساؤل عن المعجزة ^(١) هو نفسه تساؤل عن سر "الخلق" وعن سر "البعث" الذى لا يفسره إلا أمر الله وكلمته . ومائذ الغزالى الأساسى

Ibid . , P. 115 .

(١)

على الفلسفه هو مبالغتهم في اعتبار الارتباط "المنطقى" والارتباط "الطبيعي" بين الحوادث محض تطابق أو تضاعيف ، طالما أنه لا يوجد - فيما يرى الفرزالى - قانون منطقى يمكن أن تتحدد عن طريقه التغيرات الحاصلة للمادة "أولانيا " Apriori وكل ما في الأمر أنه يبخل علينا "مستنكرا لاطراد العادة بخلافه"^(١) . وجدير بالذكر هنا أن الفرزالى - وهو يدافع عن واقعية المعجز - ونموذجه الأساسي هو الحياة والوعي يمنحها الله للجماد - لم ينكر العلية على الإطلاق وكل ما في الأمر أنه يرى المعجزة - باعتبارها خارج نطاق الطبيعة ، ظاهرة ترتد إلى خالق الكون ومن ثم تجد تبريرها الكافى من حيث هي صادرة عن علة غير طبيعية ولا تفسح الميتافيزيقا المجال لقطعية الدلالة التي يراها العقل فى ظواهر الوجود على وجوبه وضروره^٢ .

نقد الفرزالى - إذن - ل موقف الفلسفه السابقين هو نقطة البداية في التعرف على رأى ابن رشد ودواجهه في مسألة المعجزات .

(١) الفرزالى ، "تهاافت الفلسفه" ص ٧٠ .

وفي موضع آخر من كتاب "التهافت" يصرح ابن رشد ولعله هنا يتحدث بلسان الفقيه والقاضى - بأن ما نسبه الغزالى من "الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشئ لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام . فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع وفأعلى ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد ... ويجب على كل إنسان أن يُسلّم مبادئ الشريعة وأن يُقلد فيها ولابد الواضع لها ، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة . فالذى يجب أن يقال فيها إن مبادئها هي أمور الهيبة تفوق العقول الإنسانية .^(١) فلابد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها . ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لأنها مبادئ تثبت الشرائع ، والشرائع مبادئ فضائل ، ولا فيما يقال منها بعد الموت . فإن نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً فإن تعادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم

(١) ويقصد ابن رشد هنا - فيما نظن - عقول العامة بالطبع .

فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال سبحانه : والراسخون فى العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا ^(١) .

هكذا يتناول ابن رشد أصول الدين تناولا براجماتيا ويريد ابتداء أن يوصد باب الجدل العقلى فى المعجزات - على طريقة المتكلمين - ويوصى بأنه - "ليس يجب أن يثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهورية فضلا من الفاسدة " ^(٢) ؛ اذ أن كثيرا من الأصول التى بنت عليها الفرق الكلامية معارفها ، ومنها فرقية الأشعرية التى ينتمى إليها الفرزالى ، هى سوفسطانية ، " فإنها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها فى بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائل " . ^(٣)

(١) المصدر السابق ، ص ٥٢٧ / ٥٢٨ .

(٢) ابن رشد : " فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " ،
ص ٥٥ .

(٣) نفس المصدر : ص ٥٥ - ٥٦ .

وجود الله وصفاته من إرادة وقدرة وعلم حكمة وأن يبحث في علاقة الكون بالله من حيث القدم والحدث والضرورة والإمكان ثم يُحجم بعد ذلك عن البحث في المعجزات التي تتضمن الادعاء بإمكان تدخل الله المباشر في مسار الطبيعة لحكمة يراها في ظروف تاريخية معينة .

وأيا ما يكون الجواب عن إشكال المعجزة أو دعوى استحالة البرهنة العقلية عليها فإن مجرد التناول العقلى لها أمر مشروع - في نظرنا - لا غبار عليه . وتعليق البحث بحجة منهجية أو عملية هو هروب من المسألة لا نلتزم مبرراته إلا في ضوء الملابسات التي أحاطت بفكرة ابن رشد في الزمان والمكان .

لم ينكر ابن رشد - ولا الفلاسفة من قبله - حقيقة المعجزات أصلًا ، كما لم يتشكك في وقوعها مصاحبة لدعوات الأنبياء ^(١) ، غير أنه تنبأ إلى ما يؤدي إليه نقد الغزالى - والمتكلمين - من خطر بالنسبة لنسق الميتافيزيقا والفيزيقا الأرسطى والذى

(١) يراجع . ابن سينا: الشفاء - الإلهيات ج ١ من ١٦٧ ، و " النجاة " من ٢٤٤ حيث نجد تقريرًا صريحا لنظام العلية الثابت في الوجود .

عرض له ابن سينا وهاجمه الغزالى . وكان ابن رشد بذلك كله يستهدف تحقيق ضمان لإمكانية المعرفة العلمية البرهانية من منطلق عملى ونظري معا^(١) . وإذا كان هناك من الباحثين من يرى في فلسفة ابن رشد دفاعا صريحا عن ارتباط حوادث الكون ارتباطا عليا ضروريا لا يترك مجالا للعناية الإلهية أو الخوارق ،^(٢) وهو حكم يحتاج إلى مراجعة طالما أن ابن رشد نفسه لا يرى في العجذات قضاء على العلية وهي تفترض مقدما يسبقها وتعنى به الألوهية وطالما أنه يرى في " العلل الثانوية " أو " الوسائل " كفاية في إحداث معلولها وبما يتفق أيضا مع صدق مبدأ العلية - فإن حقيقة موقف ابن رشد - في رأى فريق آخر من الباحثين - يكمن في أنه كان يتشكك في قيمة وفاعلية الاستدلال بالعجزة والاحتجاج بها على صدق النبوة . وغاية ما يراه هو أن في العجزة إغراءً لمن تعجزه

Barry S. Kogan , " Averroes and the Metaphysics of Causation " , State University of New York Press , 1983 , P. 72 .

(٢) دى بور . " تاريخ الفلسفة في الإسلام " ، ترجمة محمد عبد الهاشمي أبو ريد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٧ ،

وسائل البرهنة العقلية ، واستهدانا لإذاعة الحقائق الدينية على نحو أكثر اتساعاً دون أن يكون في هذا الموقف بالضرورة مدعاه للشك في الرسالة أو المرسل أو المعجزة .^(١)

* * *

وفي مذهب ابن رشد تأكيد صريح لدور مبدأ العلية وقيمة بما هو أساس ضروري لا يمكن التهوي من شأنه لقيام أي معرفة علمية سليمة بحقيقة الوجود ، بل إن ابن رشد يُسوى بين العقل وبين العلية . وفي ذلك يقول :

" إن رفع المسبيات مبطل للعلم ورافع له ، إذ يلزم أنه لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلًا علماً حقيقياً بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون " ،^(٢) و " ليس العقل شيئاً أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تتضع وضعاً أن هاهنا أسباباً " .^(٣)

Oliver Leeman , " Averroes and his philosophy " ,^(١) Clarendon Press , Oxford 1988 , P. 141 .

(٢) ابن رشد : "تهافت التهافت" من ١٢٢ .

(٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

ولا يمكن - على رأى ابن رشد - التنكر لمبدأ السببية أو نفيه
وإلا لما أمكن الاعتراف " بأن كل فعل لابد له من فاعل " ^(١) ، بل
ولما أمكن أن يفهم وجود الموجود بفهم أسبابه وهي المدخل إلى
التعرف على الطبيعة الخاصة له طالما " أنه من المعروف بنفسه
أن للأشياء نوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة
بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت نوات الأشياء
وأسماؤها ، وحدودها . فلو لم يكن موجود موجود طبيعة تخصه
لما كان له إسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً
ولا شيئاً واحداً لأن ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد
يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك فإن كان له فعل يخصه
فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن به فعل
يخصه واحد فالواحد ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد
ارتقت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم " ^(٢) .
على مستوى الوجود والمعرفة ، و : " متى ارتفع الشرط ارتفع
المشروع فلا خلاف بين المتكلمين والفلسفه في هذا الباب " ، ^(٣)
كما يؤكد أبو الوليد .

(١) المصدر السابق ، ص ١٥٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٢١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٢٨ .

وعما يترتب على رفض مبدأ الضرورة يقول ابن رشد : " لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهمه الأشعرية في المخلوقات مع الخالق لارتفاعت الحكمة الموجدة في الصانع وفي المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر في الحوادث خالقا وهذا كله إبطال للعقل والحكمة " ^(١) .

على هذا النحو يدافع ابن رشد عن ثبات الطبائع وعن الضرورة في مقابل الإمكان والحدث أو جريان العادة بالنسبة لسير حوادث الطبيعة . ويعدم ابن رشد إلى توضيح الأساس اللغوي للمفاهيم الفلسفية الشائعة وبوجه خاص مفاهيم القدم والحدث والضرورة والإمكان والسبب والفعل والقدرة والعقل والعادة ... الخ ويتخذ من هذا التدقيق في استعمال الكلمات وإزالة ما يعترضها من ليس أو غموض لعموم الدلالة ، ومن التنبية إلى خطر النظر إلى اللغة باعتبارها غاية في ذاتها وليس مجرد وسيلة للاتصال والإفصاح عن حقيقة ما هو موجود . يتخذ من ذلك طريقاً مواجهة انتقادات الغزالي

للفلسفه .

(١) المصدر السابق ، ص ٩٢ .

ولقد حاول ابن رشد إن يُبين - مُستلهمًا المعانى الأساسية
في الوحي الإلهى من قبيل الوحدانية والتنتزية والتعالى والاطلاق
- ابتعاد موقف المتكلمين عن صريح المعقول في فهمهم لأصول
العقيدة . والمبدأ الأساسي الحاكم لمحاولته هو ردّ منهج
المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد " وقد عُرف فساد هذا
القياس " ، كما يقول . ^(١)

وفساد هذا المبدأ قاعدة التمايز في طبيعة الوجود : وجود
الكون ووجود الله بما يجعل المقايسة أو ضرب الأمثال شططا
في التفكير . " فلا شئ أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد
من طباع الموجود الأزلي ، وإذا كان ذلك كذلك لم يصح أن يوجد
نوع مختلف بالأزليه وعدم الأزليه ، كما يختلف الجنس الواحد
بالفصول المقسمة له . وذلك أن تباعد الأول من المحدث أبعد من
تباعد الأنواع بعضها من بعض المشتركة في الحدوث . فإذا
كان بعد الأول من غير الأول أشد من تباعد الأنواع بعضها
من بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب .

(١) ابن رشد : " فصل المقال " من ٦١ .

وهو في غاية المضادة . وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الإسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب .^(١)

وعلى سبيل المثال ، فنحن نجد في تفنيد ابن رشد لقول الغزالى في الفاعل وأنه "عبارة عنمن يصدر منه الفعل مع الإرادة مع الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد " .^(٢) كيف يُنبئ هنا إلى التوسيعة في دلالة : "الفاعل" ، وهذا كما يقول ابن رشد "كلام غير معروف بنفسه وحدَ غير معترف به في فاعل العالم إلا لو قام عليه برهان أو صبح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب ^(٢) . وبيان ذلك عنده هو "أن الفاعل الأول سبحانه مُنْزَهٌ عن الوصف بأحد الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك أن المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده والمختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه والله لا يعزه حالة فاضلة

(١) ابن رشد : "تهافت التهافت" ص ٤٢٥ .

(٢) الغزالى : "تهافت الفلسفه" ص ٢٤ .

(٣) ابن رشد . "تهافت التهافت" ص ١٤٨ .

والمرید هو الذى اذا حصل المراد كفت إرادته وبالجملة فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الإنفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن الفعل الطبيعي لأن فعل الشئ الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروريا في جوهر المرید ولكنه من تتمته ، وأيضا فإن الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم والله تعالى قد تبرهن أن فعله صادر عن علم . فالجهة التي صار بها الله فاعلا مريداً ليس بُينَا في هذا الموضع اذ كان لا نظير لارادته في المشاهدة فكيف يقال إنه لا يُفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن رؤية و اختيار و يجعل هذا مطراً في الشاهد والغائب^(١) . وفي موضع آخر يوضح ابن رشد تصوره للفاعلية الإلهية فيقول : "إذا لم يكن في الوجود إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل فليس هاهنا علم ثابت بشئ أصلأ ولا طرفة عين إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذي لا يعتاص

(١) نفس المصدر : ص ١٤٨ - ١٤٩ .

عليه شيء في مملكته ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة^(١). فال فعل عنده هو الفعل بطلاق والفاعل هو من يخرج غيره من القوة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود .

وقد نقض ابن رشد فكرة "العادة" التي روج لها الأشاعرة باعتبار أن العادة لفظ مموج ليس تحته معنى حقيقي وفي ذلك يقول : فما أدرى ما يريدون باسم العادة هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجوادت . ومحال أن تكون لله تعالى عادة فإن العادة ملامة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر . والله عز وجل يقول : "ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا " و إن أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذى نفس . وإن كانت في غير ذى نفس فهى في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن : أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشيء إما ضروريًا وإما أكثرية . وإنما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من

(١) نفس المصدر : ص ٥٣٠ - ٥٣٢ و "فصل المقال" ص ٥٥ - ٥٦ .

فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه همار العقل عقلًا وليس تنكر الفلسفة مثل هذه العادة ”^(١) . وفي بيان وجوب الالتزام بهذه الدلالة المحددة يبين ابن رشد كيف أن الترخيص في استعمال الألفاظ يؤدي إلى خلط يخشى معه إبطال الأصول الدينية ذاتها . وفي دفاعه عن حكمة الله المطلقة وبيان تضاعيف الحكمة والغائية في مقابل الصدفة أو الاتفاق يقول ابن رشد متابعاً نقده لمفهوم ” عادة الله في الطبيعة ” الذي سلم به الأشاعرة : إن ” لفظ العادة ” لفظ مموه إذا حُقِّ لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد أنه يفعله في الأكثر ، وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلًا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم ”^(٢) .

ونجد ابن رشد أيضًا يرد طريقة المتكلمين في دفاعهم ، القائم على التشبيه . عن علم الله الشامل فيقول إن علم الله القديم يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها

(١) نفس المصدر ، ص ٥٢٢ .

(٢) نفس المصدر ، من ٥٢٣ - ٥٢٤ . ويراجع أيضًا : ابن رشد : ” تلخيص ما بعد الطبيعة ” من ١٦٢ ، و ” الكشف عن مناهج الأدلة ” من ٢٢٨ .

العلم المحدث إذ كان علة لها لا معلولا لا أنه غير متعلق بها أصلا كما حكى عن الفلاسفة وليس الأمر كما تُوهم عليهم بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها ... فواجب أن يكون هناك للموجودات علم آخر لا يكُيُّف وهو العلم القديم سبحانه ... وأنه سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات .^(١)

وفي عبارات بالغة الأهمية من كتاب "تهاافت الاتهافت" يبين ابن رشد تصوره للألوهية وعلاقة الله بالوجود في مجموعه وعلاقة العلم الإلهي بالمكان والضروري ويصرّح بأن الله لا يخرق القانون الطبيعي الثابت إذ السنة الإلهية أو قوانين الطبيعة ونظام الوجود من ذات الطبيعة الإلهية . إن العلم الإلهي لا يتبدل لأنّه يصدر معيّراً عن ثبات أزلٍ ومصدر صدقته في مطابقته لما يوجد بالفعل وجوداً حقيقةً أصيلاً . وعلم الخالق الذي هو السبب في حصول طبيعة الموجود - التي هو بها متعلق

(١) ابن رشد : " فصل المقال من ٦٢ .

وإنْ جهلنا نحن بالملكتات (أى الحوادث) إنما هو من قبيل جهلنا بهذه الطبيعة، والعلم بوجود تلك الطبيعة هو الذى يوجب المتقابلين الوجود أو العدم . فالعلم الإلهى هو وسى الوجود بذاته، وإعلام الأنبياء بالغيب - الذى هو الخاصية المميزة للنبوة - لون من ألوان فض الوجود لمحبته المستوره فى دائرة من الدوائر ، ومن ثم يرى ابن رشد سقوط دعوى عدم معرفة الله بالجزئيات التي لوح بها الغزالى فى وجه الفلاسفة طالما أن العلم الإلهى يحدث العالم ويحيط به وأن الله هو المبدأ والغاية . يقول ابن رشد : " اذا استحال وجود هذه الحال المسمى عادة الفاعل الأول فلم يبق أن تكون إلا في الموجودات وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله بالموجودات وإن كان علة لها فهى أيضا لازمة لعلمه ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه .. وعلم الخالق هو السبب فى حصول تلك الطبيعة للموجود الذى هو بها متعلق فجهلنا نحن بالملكتات إنما هو من قبيل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضى له الوجود أو عدمه .. والوقوف على الغيب ليس هو شيئا أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة ، وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا

دليل يتقدم عليها هو الذى يسمى للناس رؤيا وللأنبياء وحياً ، والإرادة الأزلية والعلم الأزلى هى الموجبة فى الموجودات لهذه الطبيعة ، وهذا هو معنى قوله سبحانه : "قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله" (الآية ٦٥ / ٢٧ التمل) ^(١) فعلم الإنسان هو مشاركة محدودة فى العلم الالهى ، ومصدر الإيمان بثبات خصائص الكون هو ارتباطه بالألوهية ، وإدراك الحكمة فى الوجود يعنى إدراك السنن الثابتة التي لا تتبدل ^(٢)

* * *

ويفرق ابن رشد بين معانى "المقدور والممتنع أو المستحيل والممكן كما يفرق بين الإمكان الحقيقى والإمكان الذهنى ^(٢) والممكן في نفسه والممكן في حق الإنسان ، ويرفض ما حكاه الفرزالى عن الفلاسفة في إنكارهم للمعجزات ، فيقول : "وإذا صرخ الوجود وأمكن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة في

(١) Fakhry, M. "Islamic Occasionalism" , PP. 91 - 92 .

(٢) يراجع "تهاافت التهاافت" في الصفحات : ٢٧٦ ، ٢٠٢ ، ١٩٦ ، ١٩٠ ، ٩٥ - ٩٤ . ٣٢٦ ، ٢٧٨ -

(٣) ابن رشد : "تهاافت التهاافت" من ٥١٥ / ٥١٦ .

جسم بغير استحالة فإن ما أعطى من ذلك السبب ممكن . وليس كل ما كان ممكناً في طبعه يقدر الإنسان أن يفعله ، فإن الممكن في حق الإنسان معلوم وأكثر الممكناً في أنفسها ممتنعة عليه فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق هو ممتنع على الإنسان ممكناً في نفسه . وليس يحتاج في ذلك أن يضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكناً في حق الأنبياء . وإذا تأملت المعجزات التي صع وجودها وجدتها من هذا الجنس ، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً من طريق السماع كانقلاب العصى حية وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجِدَ وجوده إلى يوم القيمة . ولهذا فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات ^(١) . وعلى هذا التحول يوجه ابن رشد النظر إلى الإعجاز الأكبر وهو الذي يرى فيه العقل ذاته ولا يحتجب ويعجز عن الإدراك والفهم . وهذا الطريق الاسمي والأرفع في ميزان العقل هو " طريق الخواص في تصديق الأنبياء وهو أيضاً طريق نَبَّهَ إليه أبو حامد الغزالى في

(١) ابن رشد ، نفس المصدر ص ٥١٦ .

غير ما موضع باعتراف ابن رشد نفسه ، وهذا النهج الرفيع الذي يتفق مع كمال الرقى العقلى للإنسان يتمثل في " الفعل الصادر عن الصفة التى بها سُمِّيَ النبى نبِيًّا " الذى هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة الخلق .^(١) وبرهان هذه الدعوى فى نظر ابن رشد ما هو معهود عن دعوة النبى ﷺ ، وهى خاتم الدعوات الكبرى فى التاريخ الدينى للإنسانية ، من أنه لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته بـأى قدم خارقاً من خوارق العادات مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى و " أن ما ظهر على يديه ﷺ من الكرامات والخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها وقد يدلك على هذا قوله تعالى : " وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّى تَفْجِرْ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا " إلى قوله : " قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتَ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا " ، قوله تعالى : " وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبُ بِهَا الْأُولُونَ " . وإنما الذى دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز .^(٢)

(١) ابن رشد : " الكشف عن مناجي الأدلة " ص ٢١٣ - ٢١٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٦ - ٢١٧ .

إن معنى الرسول والرسالة يتحدد عند ابن رشد تحديداً موضوعياً يقبله العقل ولا يحيله أو يتوقف فيه ، وسند قبوله البرهان العقلى لا الإقناع الخطابى . وفي ذلك يقول فى كتابه **مناهج الأدلة** : « فلو أن شخصين ادعيا الطب ، فقال أحدهما الدليل على أنى طبيب أنى أسير فى الماء ، وقال الآخر: الدليل على أنى طبيب أنى أُبرىء المرضى ، فمشى ذلك على الماء وأبراً هذا المرضى ، لكان تصديقنا بوجود الطبيب الذى أبراً المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعاً ومن طريق الأولى والأخرى » . (١) .

* * *

ورأى ابن رشد هنا ينبنى على أصلين : الأول ، هو وجود صنف من الناس يضطرون الشرائع بوجى من الله وجودهم

(١) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " من ٢٢١ (من نشرة مولر) ، ويراجع أيضاً : كتاب . محمد عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " ، ص ٢٥٨ .

بالتواتر . والثاني ، ما يتضمنه القرآن من الاعتقادات والأعمال النافعة الموحى بها ، " إنما الأصل الأول فيعلم مما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا ، وبما يأمرون وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعرفة والأعمال التي تدرك بتعلم ، وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة " . ^(١)

فدعوى الإعجاز القرآني هنا وبرهان صدق دعوة النبي الخاتم تكشف عن إعجاز جوانى يمثل مطلق الاتساق وكمال الحكمة ، وكأننا بابن رشد هنا يستلهم المعنى العميق للأية الكريمة الدامغة لحجج المتشككين : " أفلأيتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " (الآية ٤/٨٢ النساء) .

(١) المصدر السابق ص ٢١٧ .

وهذه الدلالة القطعية على النبوة لا تعدلها تلك الظواهر المعجزة الخارقة لمؤلف سُنن الْكُوْنِ إِذ "الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلات البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسمى نبوة ، وإنما تدل إذا افترنت إلى الدلالة الأولى وأما إذا أنت مفردة فليس تدل على ذلك ، ولذلك ليست تدل في الأولياء على هذا المعنى إنْ وجدت لهم^(١) . لكن هذه الخصوصية والتمايز لمعجزة الإسلام التي قدمت المعجز الجوانى وزكُّه على المعجز البرانى والتى تتساوى مع تطور العقل والروح وانبعاث الوعى وتحرره وبما يكشف عن الإلقاء التدريجى "للخارق للعادة" ليس يشعر بها العامة – فيما يرى ابن رشد – ومن لم تقو مداركه على تمام الفهم و"لكن الشرع إذا تأمل وجد أنه إنما اعتبر المعجز الأعلى والمناسب لا المعجز البرانى " ^(٢) .

* * *

(١) المصدر السابق ص ٢٢٢.

(٢) نجد استباقاً لهذه الفكرة الإسلامية العميقه فيما أورده "ابن مسكونه " من قول أبي نصر الفارابي : " إن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلأ فكيف مبدع الطبيعة ! =

وبالطبع لا يغيب عن ابن رشد هنا ما في ادعاء المعجزة البرانية دليلا من دور منطقى لا دفع له ، فالمعجزة تبرهن على أن النبي نبى لأنه يأتي بخوارق العادات وهو يستطيع أن يأتي بالخوارق لأنه نبى ! فمن المشكوك فيه على ذلك أن يكون لتلك المعجزة قوة اثبات ذاتية محتملة وهي ليست شاهد الصحة

= والبارى تعالى - حيث وهب الاختيار والروية والفكر للبرية - لم يكن ينبغي أن يهمل أمرها و كان من الواجب في عدله و صنعه المتقن أن ينجز لها نهجا يسلكه ، ولما كان كذلك بالواجب لم يكن ينبغي أن يرسل إليها من ليس من طبعها لأنهم لم يكونوا يقدرون على الاستفهام من هم من غير طبعهم ، و ظاهر أن في الناس عقولهم و قوى أنفسهم تقاضلا بينا ، حتى أن الواحد منهم يفوق بالفن الواحد جميع نوى جنسه و يعجز الباقيون عنه . فممكنا اذا أن يكن من الناس من يقوى على أن يوحى إلى قلبه بما يعجز نوى جنسه عن مثله ، حتى يقوم بذلك الواحد بتبلیغ ما يُلْقی إلیه و يقدر بذلك القوة و ذلك الالهام على تشرعی الاحكام و تنهی السبل الداعیة إلى صلاح الخلق . ثم ينبغي أن يعلم أنه إذا ظهر مثل هذا الواحد و تبين أمره ، فالواجب على كل ذي تمييز أن يعلم أن لكل واحد من الناس مقدار و تمييزا و معرفة فمتى وجد الأفهام الكثيرة و الآراء المختلفة مجتمعة على كلمة واحدة ولم يجد ما هو أظهر منه و أكشف وأقوى ، فليتبع الكبير و الآراء المتفقة من الجميع فإن الحق معهم و السلامة أبدا مع الكثير ، و ينبغي ألا تغره الواقعات في الندرة و في الآراء المزخرفة ، فإن أكثرها أباطيل اذا تأملت نعما " (ابن مسکویه . الحکمة الخالدة : جاریدان خرد تحقيق : عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٣٢١ - ٣٢٢ .

الوحيد إنْ أنت مفردة . ولعل هذا أيضا هو ما جعل ابن رشد لا يرى في مجرد الكمال اللفظي دليل الاعجاز وبحيث يكون في حد ذاته حلا عقليا كافيا للمسألة ، بل موطن الاعجاز المقنع ومثاله الأكمل يتجلى - كما يقول ابن رشد - " فيما هو ممتنع على الإنسان ممكنا في نفسه " ، فلا يظهر " الفائق للطبيعة " قرينا للمستحيل أو المتناقض في ذاته والذي هو أيضا مستحيل حتى بالنسبة لله سبحانه وتعالى ، جل شأنه عن الانتساب إلى العبث أو اللامعقول .

* * *

ويستوقف نظرنا في ردود ابن رشد على الفرزالي والمتكلمين أنه لا يعرض أفكاره باعتبارها صورة الحكمة النهائية ولكنها يستحضر في وعيه تاريخ الفلسفة بأسره - بقدر ما وسعته طاقته في التعرف عليه - فيُنطِقُ الفلسفة ويتحدث بلسانهم ، وهو في ذلك كله يُنْبِئُ إلى مخاطر الشغب والجمود على الصور العقلية الواحدة والانتشاء بغموض اللفظ المُؤَهَّل .

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية :

١ - المصادر :

- القرآن الكريم

- ابن رشد : "تفسير ما بعد الطبيعة" بتحقيق موريس بوهج ، دار
الشرق ، بيروت ١٩٥٢.

: "تلخيص ما بعد الطبيعة" بتحقيق وتقديم عثمان أمين ،
القاهرة ١٩٥٨.

: "تهافت التهافت" بتحقيق موريس بوهج ، المطبعة
الكاثوليكية ، بيروت ١٩٣٠.

: "فصل المقال وتقدير ما بين الشريعة والحكمة من
الاتصال" قدم له وعلق عليه : ألبير نصري نادر ، دار
الشرق ، بيروت ١٩٦٨.

: "الكشف عن مناهج الأدلة" ، تقديم وتحقيق محمود
قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٤.

خوجه زاده : "تهافت الفلسفة" مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٣٣١ هـ.

- الفرزالى : "تهافت الفلسفة" مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٣٣١ هـ.

ب - المراجع :

إبن خلدون ، عبد الرحمن : "المقدمة" المكتبة التجارية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

إبن سينا : "الإشارات والتنبيهات" بشرح الرازى والطوسى ، القاهرة ١٢٥٥هـ .

: "رسائل إبن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية" نشر مهرن ، ليدن ١٨٩٩ .

: "الإلهيات" ج ١ ، تحقيق جورج شحاته قنوانى وسعيد زايد ، مراجعة ابراهيم مذكور ، القاهرة ١٩٦٠ .

: "النجاة" ، القاهرة ١٩٣٨ .

إبن مسکویه : "الحكمة الخالدة - جاویدان خرد" ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس ، بيروت ، بدون تاريخ .

إبن ميمون ، موسى : "دلالة الحائرين" نشرة حسين أتاي ، مطبوعات جامعة أنقرة .

: رد موسى بن ميمون على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى" ، صاحبه يوسف شخت وماكس مايرهوف ، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، العدد الخامس ، ١٩٣٧ .

اسپینوزا ، ب : "رسالة في اللاهوت والسياسة" ترجمة حسن حنفى ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١

الإيجى ، عضد الدين : "المواقف" ، استانبول ١٢٨٩ هـ .

الباقلانى ، أبو بكر بن الطيب : "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز
الجهل به" ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة
الخانجى ، القاهرة ١٩٦٣ .

ـ : "كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات
والحيل والكهانة والسحر والنارنجات" ، تحقيق يوسف
مكارثى اليسوعى ، المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٨ .

البيهقى ، أبو بكر أحمد بن الحسين : "الاعتقاد على مذهب السلف أهل
السنة والجماعة" ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٦ .

الجاحظ ، أبو عمرو بحر بن عثمان : "رسائل الجاحظ" ، القاهرة
١٣٥٢ هـ .

الرازى ، فخر الدين : "كتاب النبوات وما يتعلق بها" ، تحقيق أحمد
حجازى السقا ، دار الكليات الأزهرية ، القاهرة
١٩٦٨ .

ستيس ، والتر : "الزمان والأزل" ، ترجمة زكريا إبراهيم ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٧.

العقاد ، عباس محمود : "إبراهيم أبو الأنبياء" ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٨٦.

: "التفكير فريضة إسلامية" ، دار القلم ، القاهرة بدون تاريخ .

العرaci ، محمد عاطف : "النزعـة العـقـلـية فـي فـلـسـفـة إـبـن رـشـد" ، دار المـعارـف ، القـاهـرة ١٩٨٠ .

الفارابـي ، أـبـو نـصـر : "كتـاب الـمـلـة وـنـصـوص أـخـرـى" ، حـقـقـها وـقـدـمـ لها وـعـلـقـ عـلـيـها مـحـسـنـ مـهـدـي ، دـارـ الـمـشـرـق ، بـيـرـوـت ، ١٩٦٨ .

المـاـورـدـي ، أـبـو الـحـسـنـ عـلـىـ بـنـ مـحـمـدـ : "أـعـلـامـ الـنـبـوـة" ، دـارـ الـكـتـبـ الـعـلـمـيـةـ ، بـيـرـوـتـ ١٩٨٧ـ .

محمد عـبـدـهـ : "الـإـسـلـام وـالـنـصـرـانـيـةـ مـعـ الـعـلـمـ وـالـمـدـنـيـةـ" ، القـاهـرةـ بـدـونـ تـارـيخـ .

: "رسـالـةـ التـوـحـيدـ" ، دـارـ الـمـنـارـ ، القـاهـرةـ ، بـدـونـ تـارـيخـ .

مصطفى عبد الرانق : " الدين والوحى والاسلام " ، القاهرة ١٩٤٥.

مصطفى صبرى : " موقف العقل والعلم والدين من رب العالمين " ،
عيسى الحلبي ، القاهرة ١٩٥٠.

يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة الارabية فى العصر الوسيط " ، دار
المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ .

* * *

ثانياً : المراجع الأجنبية :

- Augustine , S . " The city of god " , trans . by John Healy, edit . by R . V . G . Tasker , Everyman's Library , London , 1945.
- Baldwin , James Mark , "Dictionary of Philosophy and Psychology " , Princeton , 1960.
- Brandon , S . " A Dictionary of Comparative Religion , " Charles Scribner's Son , New York ,
- Charles , J. Gorham, "The Gospel of Rationalism " , Watt & Co ., London , 1942.
- Ernst and Marie-Luise Keller , "Miracles in Dispute", trans, by Margaret Kohl , Fortress Press, Philadelphia, 1969.
- Fakhry, M. , "Islamic Occaisionalism and it's Critique by Averroes and Aquinas" , London , 1958.
- Ferm , Vergilus, "Enyclopedia of Religion" , The Philosophical Library , New York, 1945.
- Frederic Platt , Charles H. Kelly, "Miracles" , London 1913.
- Gilson , E. , " The spirit of Medieval Philosohy " , trans . by Dawne A. H. G.,Sheed &ward London , 1950.

- Hawkins, "The Essentials of Theism", Sheed & Ward, London , 1949.
- Hume, D., " An Inquiry Concerning Human understanding", (Vol. 4 of the Philosophical Works of David Hume, Edinburgh , 1862).
- Inge, W. R. , "Outspoken Essays, " First series, Longman , Green & Co. London , 1929.
- Ninian Smart, "Philosophers and Religious truth" , Macmillan , New York , 1970.
- Otto , Rudolf , "The Idea of the Holy " , trans. by John W. Harvey , Oxford University Press , London , 1923.
- Phenix , Philip Henery , " The Intelligible Religion " , Victor Gollanc & Ltd. , London , 1954.
- Rabel, Gabriele , " Kant " , Oxford University Press, 1963.
- Ribot , Th. , "L' Evolution des Idées générales" , Librairie Felix Alcan , Paris , 1919.
- Spinoza , B., " Tractatus Theologico-Politicus" , trans . by R . H . M . Elwes, London , Bell, 1917.
- Viscount Samuel , "Belief and Action " , Penguin Books, 1929.

* * *

فهرست

الصفحة

٥	- مقدمة منهجية
٢٣	- التناول الفلسفى للمعجزة
٤٣	- مكانة المعجزة في القرآن الكريم
٦٣	- المعجزة في فلسفة "إبن رشد"
٩٥	- المصادر والمراجع

To: www.al-mostafa.com